شوارق

باجعت اجتبجتمحوا عجبه جلاجسة وجنبة عتجه ذاجن بحجبة وهرجنجا شرجن مجلجبح ومقرالجة

رقم [illegible]
هذا الکتاب [illegible]
جمع [illegible] المحقق [illegible]
[illegible]



شوارق

يا جمعت أشتجمع تجمعه حلا جسد وجمعه عتيقة راحت تجمعه ومرجعها شرعت مجليمع ومقراجمه

[illegible]

يا [illegible] جلاحسنه وحبقه [illegible] جدا شرحت مجلبهم ومقرا حجة

[illegible]



یوم پنجشنبه ۲۳ ...

رب تمم بالخير عاجله بمحمد وعلي واولاده

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اما بعد حمد الله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة على من ختم الله برسالته اختاره وختم
نبوته اصطفاه والتسليم لمن اثره على امته بوصيته وارتضاه ولسائر اوصيائه الهادين بنوره
وهداه فيقول العبد الراجي رحمة باريه المتلجي عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي تجاوز الله
عن سيئاته انه لما كان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العلماء في العالمين نصير الحق
والملة والدين محمد بن محمد الطوسي اعلى الله مقامه في عليين قد كان منفردا فيما بين علماء الشريعة
وشركاء الصناعة بتحقيق قلما سبقه فيه احد من السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين
كذلك كتاب التجريد من مصنفاته ممتاز من بين الكتب المؤلفة في هذا الفن باشياء قد خلت عنها كتب
الاولين ولم يحوموا بابوابها اصحاب المتأخرين من جودة ترتيب المسائل ووجازة تقرير الدلائل
وغاية تحرير العقائد ونهاية تهذيب الاصول عن الزوائد وضبطا ضابطا لاوابد الفوائد وربطا
رابطا على شوارد العوائد مع اشارات هادية الى المغالق وتنبيهات منبهة على الدقائق ولوامع كاشفة
عن المقاصد وتلويحات لائحة الى المواقف والمراصد وكونه تحقيقا مشيرا الى المطالب العالية موردا

تدقيقات نبذ عن مخصوص الحكمة المتعالية بعبارات على طوالع اسرار المطالب كالتنزيل والفاظ هي مطالع لانوار
التحصيل وتقريرات تلوح على مجملها تفصيل المفصل وتحبيرات من فاز بمغزاها فاز بالنقد المحصل وبالجملة
ذلك الكتاب مع ما له من الشأن اجل قدرا من ان تصيد الاوهام مثل هذا المحقق العظيم الشأن ولقد
دعت جلالة ذلك التصنيف دواعي جميع اصحاب الكمال الى الاشتغال به وصرفت هممهم كافتهم الى
الخوض في مطالبه بعضها يتصدى تاليف لحله بشرح وسيط او بسيط بيانا بينا وبعضها بافحام تكلف
في تفسير الفاظه وشرح معانيه وبعضها بتعليق معلقات تفصح عن معانيه ولعمري كلهم او جلهم بنادوا
من مكان بعيد ولم يهتدوا الى معرفة ما اريد به من قديم او حديث وان هذا الضعيف القليل البضاعة
ذلك هو القاصر الباع في الصناعة لطالما تجول في نيتي وتختلج على سريرتي ان اشرحه من مظانه
وما خفي الى ان يسر الله بمنه وفضله الاطلاع عليها شرحا من غير ان انعت الاكثير مما قيل
او يقال بعد بلا جرحا الا ان اكد ذلك العزم بتكرر التماس صدر عن لسان حال الطالبين وتوا
اقتباس ظهر من ضمير استعداد المستعدين فانضاف الى ذلك تاكيد اخ لي من ابناء الزمان يظن فينا
ونصل رجل مؤمن من آل فرعون بكتم ايمانه فاحترزت في ذلك وشرعت خائضا سلوك
المسالك مع علمي بان استعمرت نفسي لنقاء المجون واستوحشت خالدا في اسنة الطعون ولكن
الله في كل الامور اتكالي والى كلاءته جميع احوالي فلا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
هو حسبي من بين الاصراط المستقيم وسميته بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام وقبل الخوض
في المقصود فلا نقدم مقدمة في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته فانه كالواجب
تقديم هذه الاربعة في كل علم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث يتصور بتعريفه الرسمي فيحيط على
مسائله اجمالا ضرورة انا تصوره بغيره فانه وان كان لطالبه يكفيه لكنه لا يفيده بصيرة فيه
وليميز في نظره العلم المطلوب بتمايز الموضوعات بتمايز العلوم وليمكنه الشروع الاختياري فيه
ولا يبطل سعيه ويزداد رغبته وليعرف قدره فيوفيه حقه ففيها مطالب اربع **الاول** في تعريفه قال
صاحب المواقف الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه والمراد
بالعلم بما يحمل عليه شارح المواقف ليكون المراد من العلم نفس المسائل او التصديق بها ويجوز ان
يكون المراد الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل كما اشار الى ذلك الحمل شارح المقاصد حيث قال

تعريف المواقف فيحتاج الى تقدير امور ثم قال شارح المواقف في شرح هذا التعريف اراد بالعلم
معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في العقائد مع اعلامها وبنيته بحيث يلزم بغير الاي
على القدرة التامة وباطلاقه المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد
مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تحصل
بما هذا العلم والعلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الادلة فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل
به الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد
والمتبادر من هذا الحد ان له نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب
عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي اصلا واختار
بقوله على بحيث لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها
على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء هنا بحيث كما هو مذهب الاشعري واختار اثبات
العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرع
ليعتد بها وان كانت مما يستقل فيها العقل والقول لا يخفى ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليدا غير معتبر
كيف ومن العقائد ما يتوقف ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يقال له اعتداد بالعقائد الحاصلة
من الادلة الكلامية من حيث هي كلامية كما سيأتي بل ان ثمرتها الاثبات على الغير وقال شارح
المقاصد معنى اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق
واورد عليه شارح المواقف انه يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا
شك في بطلانه والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة
من الشرع قسمان اعتقادية صرفة وتسمى اصلية وعقائد وقد دون الكلام لحفظها وعملية
المقصود بالذات منها هو العمل وان كان الاعتقاد لم يقصد كقولنا الصلوة واجبة والوتر
مندوب وتسمى فرعية وقد دون لها علم الفقه والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم
كان ذلك الاعتقاد المنسوب او خلافات الخصم مع كونه مخطئا لا يخرج من علماء الكلام فليس المراد
من الحجج والشبه ما هو كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم المتصدي للاثبات وهو اعني بايراد الحجج الخ

بالاثبات

بالاثبات اي يكون الاثبات بهذا الطريق لا بطريق خارق كالمعجزة فيخرج علم النبي صلى الله عليه وسلم وعلوم المعصومين
وعلوم الملائكة عليهم السلام وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع قسمان منها ما يتعلق بالعمل وتسمى
فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة
صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار ومشاهدة الاثار مع قلة الوقائع والاختلافات
وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل
فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات
ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام
وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا الى تحصيل اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها
وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه
الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر
اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات
فيه كانت مسألة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه لقوة
ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا في
ادلته اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية
الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم
سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف
وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية من ادلته اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه
معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير
الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد
عند من يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة رضي الله عنهم بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا

الاسم كان علمهم بالفرعيات فقها وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد
بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام شارح المقاصد وقال في شرحه
للعقائد النسفية بعد ما ذكر قريبا مما نقلنا وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية
خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة
الصحابة في باب العقائد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا
انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة
عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم
فيما بين الناس الى ان خالف الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاده ابي علي الجبائي في مسئلة ذكرها شارح
العقائد وانا اترك ذكرها لعدم الحاجة اليها ههنا وساذكرها في موضع يليق بها واحقق ما عندي فيها فترك
الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة وجرى عليه
الجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيه الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما
خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها
وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة
لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين انتهى كلام شارح العقائد وهو صريح في ان خلافيات
المعتزلة مع اهل السنة المسمين بالاشاعرة انما هو في ظواهر السنة وقد صرح في كلامه الاول
ان المعتبر فيما يتعلق بالاعتقاديات انما هو اليقين دون الظن ولا شك ان الظن لا يغني من الحق
شيئا فمخالفة الظن لليقين لا يكون بدعة بل صوابا فتسميتهم اياهم اهل البدع والاهواء خطأ وعدولا عن الحق
بل جمودهم على الظواهر المخالفة للمعقول في كثير من المسائل الاعتقادية بدعة وهوى لان المعلوم من
الدين بحيث لا يشك فيه امر تاويل كثير من الظواهر المخالفة للمعقول فيكون منعه مخالفا
لما هو ثابت في الدين بل هذا اخس من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون من الدين لا بما هو
نقيضه وهذا قول بخلاف ما هو ثابت في الدين وظهر ايضا من كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة

من المعتزلة انما هو لاستمدادهم من الفلاسفة في مطالبهم وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلاسفة
وهذا صريح في ان عداوة الفلاسفة انما شاعت في اهل الاسلام من الاشاعرة لا من المعتزلة فضلا عن الامامية
وكيف واكثر الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين مطابق للتحقيق
الثابت من اساطين الفلاسفة ومتفق عليه بينهم ومبني على قواعد الفلسفة الحقة كما لا يخفى على المحققين و
ان تعلم ان موافقة الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية انما هو لاستمداد المعتزلة عن ائمة
اهل البيت لا لان اصول الامامية ماخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم انما اخذت من ائمتهم وهم يدعون اصحاب
الكلام الا ما كان ماخوذا منهم في جميع [illegible] ما بين اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا واعلم ان
ان كلا من التعريفين المذكورين يصلح لكل واحد من كلام القدماء والمتأخرين ولا تفاوت بين الكلامين في
ثم الفرق بين التعريفين هو ان مقتضى تعريف المقاصد علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقائد الدينية مثل علمنا
بان الله واحد وانه قادر وانه عالم الى غير ذلك واما ما يذكر في الكتب الكلامية من مسائل الجواهر و
الاعراض وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقائد فليس من علم الكلام بخلافه في تعريف المواقف
فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقائد جزءا من علم الكلام اذ له مدخل في الاثبات على الغير [illegible]
فلا يتوهم كونه خارجا عن الكلام ثم اقول الاولى ان يقال الكلام صناعة نظرية يقتدر بها على اثبات
العقائد الدينية **المطلب الثاني** في موضوعه اعلم اولا ان موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية اي العوارض التي تعرضه لذاته او لامر يساويه لا لما يباينه لامر اعم او اخص كالتعجب و
مثلا عرض ذاتي للانسان وعرض غريب عن الحيوان لان عروضه له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه
والحس والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني انهما ذاتيان للحيوان وغريبان عن الانسان لان عروضهما له
انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب كون العرض الذاتي مساويا لما هو عرض ذاتي له بل قد يكون
اخص منه كالاستقامة والانحناء للخط كما صرح به الشيخ الرئيس بل جميع الفصول الذاتية انواع فانها
للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع كونها اخص منه والمعتبر في ذلك ان عروضه للمعروض من حيث ذاته
من غير ان يتوقف عروضه له على ان يصير نوعا معينا او لا لم يعرضه ذلك العارض ثانيا كالتعجب بالنسبة الى
الحيوان فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان المعروض لعروض ذلك العارض [illegible]

نوعا معينا كالناطق للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه له لا بتوسط امر اخص ورتبه نوعا معينا له

فلا شبهة الا وجوب تقدم الموضوع في كل علم وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع بجزء ان الشيء الذي هو

موضوع لهذا العلم وهو من هلية المركبة ولها هلية البسيطة اعني التصديق بان ذات الموضوع موجود فقد

عدوهما جزءا من العلم وعللوا ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له لكن اثبات ذلك التصديق

ومبادئه لا يمكن من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالموجود بما هو موجود الذي هو موضوع الفلسفة

الاولى واما مبينا في علم آخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى واما

ذات الموضوع فهو من المبادئ التصورية للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بهلية البسيطة لمقدمة المبادي

التصديقية للعلم لان المراد من المبادئ التصديقية المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم وانما لم يجعلوا

هلية المركبة اعني التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بمنزلة اشبه منه

باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد العلم

بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه واما تصور مفهوم

الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية فانما هو في صناعة البرهان من المنطق وانما جعلوا

التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم بحسب تمايز

الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعدما افاد التعريف التميز

بحسب المفهوم وليتضح في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطتها اجمالا لانه يجب اذا قصد تحصيل تلك

لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا يشك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو

او جهة اشتراكها وبه اتحادها وهذا تحقيق المقام على وجه يتضمن بيان كلا الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب

الموضوعات وكون جهة وحدة المسائل اولا وبالذات هو الموضوع انهم لما ارادوا معرفة احوال الاشياء

بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا او غيرها كالحيوان والانسان

والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة لتحصل لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض

ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بابا

يكون موضوعها نفسا او جزءا له او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية

والتعليم

والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك

فيه على الوجه المذكور ثم انهم قد يعتبرون جهات اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما ويوخذ لها من بعض تلك

الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث انها واحدة فيكون حدا للعلم اذ دل على حقيقة مسماه اعني

ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به

على كذا او يحترز به عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا

الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخر كالتعريف والغاية فانه لا معنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى

ان يبحث عن احوال شيء وذاك عن احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها

وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كان متميزا عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات و

ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها بحسب الموضوع بعد ان موضوع احد العلمين

ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اخص منه فالعلم المتداخل

وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان

متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على الامتناع اذ يكون شيء واحد موضوعا

من غير اعتبار تغاير بان يوخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر ولا

ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد

واختلافه بدون ذلك وما قيل انه اذا كان البحث عن اشياء متكثرة بالذات فان كان البحث عنها من جهة

اشتراكها في امر واحد ذاتي او عرضي فالعلم واحد وان كان البحث من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من

جهة خصوصه فالعلم متكثر سواء كانت تلك الاشياء مشتركة في ذاتي او عرضي مخصوص كالعدد والمقدار

في الكم للحساب والهندسة او لا واذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث من جهتين متغايرتين فالعلم

متكثر والا فواحد سواء كان لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة او لا فلا يبقى العلم يختلف باختلاف العلوم

اعني المسائل فهي لا تختلف باختلاف الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز

بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان

في البناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهو ما خذ الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة و

ماخذ للفصل الذي شبه كالي التمايز لانا نقول ح لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف في كل علم علوما
جهة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بجميع
الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بجميع حصول الصورة ولو بين هذا كانت
كل مسألة علما عليحدة ولم يضمحل امر الاتحاد والاختلاف وما يتبعهما من التباين والتناسب والتداخل
بحيث يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ينضبط الاعراض الذاتية ولا حصر لها في الكل
احدا بحيث ما استطيع وانما يتبين تحقيقها في العلم نفسه ولهذا كانت حدود هذه صدر العلم حدا وقد
ربما تصير بعد الشأن حدودا حقيقية عن حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديثا
والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصورة هو الحكم على ان
الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم بجميع الصناعة ولا خفاء ان المسائل مما
له ويرجع الصورة الاجمالية الاتحاد اذ بانحصار المسائل تلك الصناعة المخصوصة اذا عرفت ذلك فا
ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوع علم الكلام الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه
ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض
الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة وما لا يشترط كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات
والجماد ويبين ان اختلافها اما بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب
وانه يتميز عن المحدث بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب
ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى محدث وانه قادر على
بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع ثم ينتهي تصرف العقل ويأخذ التلقي
من النبي الثابت عنده صدقه لقبول ما يقوله من احوال الله تعالى في امر المبدأ والمعاد ثم لما كان تمايز
العلوم بتمايز الموضوعات قيدوا الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون
الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب و
السنة مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم
وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة فيتميز

عن الاولى هذا الاعتبار اقول وهذا الاعتبار هو الذي اخرج الادلة الكلامية من البرهان الى الجدل لان
فان امثال هذه احكام ظاهرية مقبولة ليس بقطعية غير محتملة للتاويل سيما فيما يتعلق باحوال المبدأ
والامور الغائبة عنا بل الظاهر ان اكثرها تمثيلات للحقائق وتنبيهات على الدقائق لا ينبغي الوقوف على
ظواهرها والجمود على مبادرها فان من ذلك قد تولد التشبيه والتجسيم فيما ينجم كما في قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وكما في الحديث الذي يروونه انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير
ثم كان الاصوب انه لا يقع الاستكشاف عن مقاصد الكلام فيها بل كان ينبغي الايمان على حقايقها على ما
يفهمونه على تفاوت عقولهم ومراتب افهامهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاستكشاف وحدثت الآراء
وشاع الاختلاف فالواجب التنبيه الى مقتضى العقول الصريحة والآراء الصحيحة ويرجع الى قوانين النظر
والاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية الصرفة لمن
الترقي من حضيض التقليد الى ذروة التحصيل وان ادى الى ترك الظواهر ورفض المتبادر لاستقلال العقل
في احوال المبدأ وسائر العقليات بخلاف ما يتعلق بالنقليات والامور التي لا يستقل بمجرد العقل فيها
وهذا ما وعدناك في صدر المقدمة من ان الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد
في تحصيل العقائد الدينية بل جدواها انما هو حفظ العقائد اجمالا على العقول القاصرة عن
القادرة على البلوغ الى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي هذا ثم انه اعترض في المواقف
على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود بانه قد يبحث في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن
امور لا يتوقف تلك الاحوال على كون تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر
والدليل فنقول مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجوده لا يستلزم كذا او ينقسم الى كذا فان هذه كلها
مسائل كلامية لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني
والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني وبان على قانون الاسلام كما هو الحق من
الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم القائل بهذا القول ان الكلام
هو المسائل الحقة دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم الكلام كيف وكل من صاحبي المسئلتين
والباطلة يدعي كون مسائله حقة على قانون الاسلام واجاب في شرح المقاصد عن الاول بانا لا نم كون

هذه المباحث من مسائل الكلام بل من مباحث النظر والدليل من مباديه وبحث المعدوم والحال من لواحق مسائل
الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله اعني بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الجوهر الفرد
وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يجاد بعد العدم وهل يتسلسل
الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم ان بعض المسائل فكثير من المتكلمين يتعرض
بالوجود الذهني فبعضهم يجعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي والذهني موضوعا للكلام ومن لم يقل
بالوجود الذهني فعليه العدول عن الموجود الى المعلوم كالسيد وعن التاويلات المراد بقانون الاسلام
اصول ماخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فحاصله ان يجري
في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة
على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسائل حقة في نفس الامر بالتحقيق قال شارح المواقف
ولقائل ان يقول اذا لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم
على تمايز الموضوعات وهو خلاف ما تقرر وان جعلت قيدا له فالحيثيات تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمول
لموضوعها وذهب بعضهم كالقاضي الارموي من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم
وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد وسائر
السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله
المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وبعضهم كصاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث
هي وذوات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الوجود فكان هو العلم الباحث
عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها الى الله تعالى على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع
ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها
واللازم باطل لان كثيرا من احوال الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات لا من حيث
استنادها الى الواجب يقال بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد وقصدا الى تكميل الصناعة
بان يذكر مع المطلوب ما له تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث العلل

والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كمبحث العقل
والمعلول والاثار المجردة العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض
المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما لم يتبين كاشتراك الوجود واستحالة
التسلسل وجواز كون الشيء فاعلا وقابلا ولم يخف الحال في ما هي الابحاث اما ما سوى ذلك فيكون من
فضول الكلام يقصد به تكثير المسائل كما اشتهر بين المتاخرين من خلط كثير من المسائل الطبيعية
والرياضية بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مباد يتوقف عليها البيان وتثبت بالبرهان لان مبادي
العلم انما تتبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكلام اعلى
بالنسبة اليه متوقف بالاخرة عليه فمباديه لا يكون الا بينة بنفسها اجيب بان ما يتبين
فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى منه ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان الاصول
يحتمل من العربية ويتبين فيها بعض مباديه قال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح الصحائف ان ليس
هذا البحث من احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون البحث عن
احوال تعرض الممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فانه قد قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام
احوال مخصوصة معلومة بحكم يقتضيها اقتضى تاثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لحاجتها فيكون
للممكنات تاثير من جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد ابطلوا هذا المذهب اعني كون موضوع الكلام
ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد بانه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب علم
الكلام لان موضوع العلم لا يتبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت كالعلم الالهي
وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو المعنى الهلية المركبة ولا حقائق
في الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب
يحتاج اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب علم الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او بالايجاب
بلا واسطة في الكل او بتوسط في البعض بحث اخر عنه والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي
دون الكلام في الفلسفة والا لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها واجاب عنه
بعضهم بانه جاز هنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضها
لذا

لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين الثاني انه لا علم اعلى
فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وقال شارح المقاصد وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من
شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج عنه
مع الاتفاق على كون التعجب والضحك عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط
الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون اثبات وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم فانه مبني
ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان معنى قولهم موضوع العلم لا يبين فيه
انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع ويكون لغوا من الكلام لا ان وجوده عرض ذاتي يثبت
فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومبادي ومسائل
على عمومه لان معنى التصديق بانية الموضوع وهلية البسيط وقد صار في علم الكلام من جملة
المسائل واما خامسا فلان تمايز العلوم انما هو بتمايز الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى
من اخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم وانه في الاعلى
اعلى رتبة منه وان كان اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم الشرعي وما
لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعلى وفق الشرع ثم قال فان قيل هذا انما يدل على
ان الوجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها
على بيان هلية المركبة بل يكون مسلمة نظرها لكونه بينا او مبينا في علم اخر اعلى وح يعود الكلام
بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم
قلت موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص
بان يبين فيها انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية
المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيتبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان
الجسم كرة فيتبين وجود الكرة على هذا القياس هذا وذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام
هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم
والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء

وقبول

وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو
كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل لانه
انه اوثر على الموجود ليصح على راى من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في
العقل ويجري مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر
محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم
منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يتقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه
لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه كما ذكرنا ثم ان
شارح المواقف اورد على كون المعلوم موضوعا للكلام مثل ما اورده على كون الموجود موضوعا له
وهو ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة مثلا للمعلوم فلا يكون عرضا ذاتيا له
من تلك الحيثية المذكورة وان كان بحث المتكلم عن قدرته من حيث اثبات عقيدة دينية اقول فظهر ان
شيئا من المذاهب الثلاثة لا يخلو عن مناقشة والصواب انه لا يفرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع بل
يجب ان يجعل موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان حيثية المعلومية ليس لها مدخل في
عروض محمولات مسائل الكلام لموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث قانون البحث وبحسب المبادي
التي يؤخذ منها الادلة والقياسات فان مبادي الادلة في الكلام يجب ان يكون على قانون يطابق ما ثبت من
ظواهر الشريعة بخلاف مبادي العلم الالهي فانها لا تعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها
مطابقة القوانين العقلية الصرفة سواء طابقت الظواهر ام لا فان طابقت فذاك والا يأولوا
الظواهر لما يطابق قوانين المعقول فهذا هو الفرق بين الكلام والالهي واما حديث تمايز
العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا يجب رعايته بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية معا بل
يكفي فيها اعتبار المواد في كل منهما على حدة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز
موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها لا ان يكون
تمايز علم شرعي عن علم فلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوعين **المطلب الثالث** في بيان فائدة علم الكلام
قالوا وغايته وحيثيته فائدة العلم دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا

لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكن الشروع فيه الا
انه لا يترتب عليه ما اعتقد بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فيفتر سعيه في تحصيله
وليزداد الرغبة فيه حيث كانت مهمة له فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد وهي امور الاول بالنظر
الى الطالب في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين
امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات حض العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لدرجتهم و
الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم الى عقائد الدين والزام
المعاندين باقامة الحجة عليهم فانه ربما يجره الى الاذعان والاسترشاد الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام
وهو حفظ عقائد الاسلام الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروع الاسلام وهو ان
يبتني عليه ما عداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت وجود
صانع عالم قدير مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصول
الخامس بالنسبة للطالب في قوته العملية وهو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد في
الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بهذه الصحة في النية والاعتقاد ترجى قبول العمل وترتب الثواب
عليه وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لانه هو منتهى الاغراض و
غاية الغايات المطلب الرابع في مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا وانما وجب تقديمها ليعرف قدره ونسبته
فيما بين العلوم فيعطي بقدره في اكتسابه ويعطى حسبه في اتقانه ولما كان كما علمت موضوعه اعم
الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واجداها ودلائله يقينية يحكم بصحتها صريح
العقل وقد تايدت بالنقل وهي اي شهادة العقل بصحتها مع تايدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة
وهذه هي جهات شرف العلوم لا تعدوها فهو اشرف العلوم بجميع جهات الشرف كلها وهذا ما اردنا
ايراده في المقدمة فلنخض في شرح الكتاب قال المص اعلى الله مقامه بسم الله الرحمن الرحيم
اما كلمة شرط قال في الصحاح وقولهم اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام ولا بد من الفاء في جوابها لان
فيه تاويل الجزاء كانك قلت مهما يكن من شيء فخبر الله قائم بعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف
اليه قال في الصحاح وبعد نقيض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلهما الاضافة فمتى حذف

المضاف اليه

المضاف اليه لعلم المخاطب بنوا على الضم ليعلم انه مبني اذ كان الضم لا يدخلهما اعرابا لانهما لا يصح وقوعهما
موقع الفاعل ولا موقع المبتدا ولا الخبر حمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء بالجميل وهو اعم
من الشكر اللغوي وهو الثناء على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل وهو اعم
من الشكر العرفي وهو الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما بحسب المتعلق اعني ما يقعان بازائه فانه
يقع بازاء الفضائل والفواضل بخلافه فانه يخص بالفواضل ووعده بازاء الفواضل واخص بحسب المورد
فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان والاركان ايضا فالحمد اللغوي اعم مطلقا من الشكر اللغوي والحمد
العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص
من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا بين العرفيين لكونهما
عرفا عامين بالموارد كلها حيث لا عبرة بمجرد القول بل مع مطابقة الاعتقاد والعمل وكون الحمد بازاء
النعمة مطلقا وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر والتحقيق ما ذكرنا اما الاول فلانه هو
المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل لما
من اللسان فكل منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا وليس بجزء له ولا جزء منه واما في الشكر فكل منهما على
ما ذكرنا ومنه وهو الاشهر ومن يعرف بصرف العبد جميع ما اعطاه الله الى ما اعطي لاجله فجعل
كل منهما جزء منه وكذا تخصيص الشكر بالنعم الواصلة انما هو على هذا التعريف واجب الوجود
لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق وهو اخص صفاته تعالى اذ لا يصدق على شيء من الممكنات
محل سائر صفاته وانما اختاره في الموصوف للتعيين وللاشارة الى كون صفاته تعالى عين ذاته
براعة اولا الى انه لا يمكن تصوره بكنهه بل بوجه ما وهو بالصفات وهو اخصها كما عرفت
براعة ثالثة بالنسبة الى الفن فانه من مطالبه دون الكتابة اذ ليس من كواهيه ولما لزوم توهم
النكرة لو ذكر لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه فانما تم لو لم يصدق على شيء اصلا ليس الا
ادعاء فيرجع الى ما ذكرنا اولا وانما لم يعرفه لانه لم يصير الموصوف بل وضعه موضعه او قد
غير مرة وقيل له واجب الوجود على نعمائه تخصيص النعماء من الفواضل مع الحمد الذي يعمها
والفضائل اشارة الى ان حمده تعالى ليس الا شكرا لاستغراقنا في نعمة الغير المتناهية بحيث لم نعرها

لا الأنبياء خاصة بين لم يتفضل حمدنا على ما وصل إلينا من نعمه لم يكن أن يقع بإزاء غيرها فلا يكون أتم
والصلوة هي لغة الدعاء وإذا أسندت إلى الله تعالى فالمراد الرحمة قال في الصحاح الصلوة الدعاء ومن
الله الرحمة وفي القاموس الصلوة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله على رسوله وهي
من الله الرحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس الدعاء وهي تستعمل بعلى كما قال الله تعالى إن
الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما على سيد أصله
سيود على فيعل من ساد قومه يسودهم سيادة وسوددا وسيدودة فهو سيد وعند البصريين
أصله فيعل كذا في الصحاح أنبيائه جمع نبي وأصله نبئ بالهمزة على وزن فعيل بمعنى الفاعل من النبأ
الخبر لأنه أنبأ عن الله سبحانه أو نبي بدون الهمزة على وزن فعيل بمعنى مفعول من النبوة وهي ما ارتفع
من الأرض أي مشرف على سائر الخلق كل ذلك في الصحاح وهو عن سيد أنبياء الله هو نبينا محمد بن
عبد الله صلعم لكونه خاتمهم بالنص من الله المستلزم الفضل عليهم وللإجماع الأئمة على ذلك ولكونه سيد
البشر كما اشتهر في الخبر فيكون سيد الأنبياء أيضا ولذلك ترك الموصوف لتعينه بهذا الوصف كما في
السابقة ومما قد يوجد في بعض النسخ ههنا وفي القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف فلعله
وعلى حرف جر لا اسم مجرور معطوف على سيد أنبيائه إذ لا وجه له وفاروق من منع دخول على على الأخير
جدا ومعارض بما يدل على خلافه أكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللؤم بالمد على فعل بمعنى الذي
عطف على سيد أحبائه جمع حبيب على فعيل بمعنى مفعول أي محبوب أو محب على ما في القاموس والأول
ههنا هو الأول والمراد بالأحباء إما أصحابه خاصة وإما جميع أمته والضمير راجع إلى سيد أنبيائه
ولا بأس بتفكيك الضمير في مثل هذا المقام لظهور المقصود أو لا معنى لرجوعه إلى الواجب الوجود واسم
التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على جميع من أضيف إليه وهو الأكثر وقد يراد به الزيادة على
جميع من عداه مطلقا وبالمعنى الأول يجوز أن يقصد بالمفرد المتعدد دون الثاني ومراد المص يحتمل أن
يكون ههنا هو المفرد فيريد عليا ع اكتفاء بما هو الأصل ويحتمل أن يكون المتعدد فيريد الأئمة
الاثنا عشر الذين هم المراد في آل النبي وعترته صلعم وهذا هو الأظهر ووجه صحة إرادة زيادة كل
واحد منهم على ما عدا الجميع أو زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عداه بأن يكون المراد من الأكرمية

نفي الأكرمية من الغير فلا ينافي مساواة البعض أو يكون المراد الأكرمية في وقت وهو وقت إمامة كل
منهم وإما أن يحمل على الأكرمية في الجملة أي من بعض الوجوه ليصح في المتعدد لأنه ليس من مذهبنا في
الأئمة عليهم السلام ثم ترك الموصوف في هذه القرينة لتعينه للمتعين باعتقاده كما في القرينتين السابقتين
باعتقاد الجميع هذا ثم إن السيد الشريف قال في حواشيه على شرح المقدمة لم يرد به معنى بل ما
متعددا أي من اتصف من محبوبيه بزيادة الكرم في الجملة ومراده الزيادة بوجه ما ليصح حمله
على المتعدد على ما هو مذهب أهل السنة في كرام الصحابة وأما الشارح القوشجي لم يتفطن لمراده فتوهم
أن مراده من في الجملة الأعم من كل واحد من المعنيين المذكورين لاسم التفضيل المضاف في اسم التفضيل
إذا أضيف قد يراد به هذا وقد يراد به هذا وأما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط
ثم إن المحشين المحققين قد طولوا الجدال وأكثروا المقال في ذلك بما لا يتحقق منه إلا العجب كما
هو حق هذا المقام وما زاد عليه فهو هذر من الكلام فإني جواب أما مجيب لما سألك أي سائلك من
سائله الحي لا من سألته عن الشيء من قريب هو التقريب المهذب الخالي من الإخلال والإملال
مسائل الكلام أي مقاصد علم الكلام ومطالبه سمي كل مطلب مسألة لأنه يسأل عنه وقد عرف
تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين علم الحكمة وترتيبها أي وضع كل مسألة موضعها اللائق بها
على أبلغ النظام بمعنى الترتيب مشبها الغرر جمع أغر وهو في الأصل فرس في جبهته بياض ثم نقل
إلى المشتهر من كل شيء فرائد جمع فريدة وهي اللؤلؤة النفيسة وفرائد الدر كبارها استعارها ههنا لمهم
الاعتقادات الاعتقاد وهو في اللغة العقد على الشيء بالقلب وفي العرف التصديق الجازم وفي
الشرع الحكم الشرعي الغير المتعلق بالعمل كما عرف في المقدمة وهو المراد ههنا ونكت جمع نكتة
في اللغة ما ينكت من الأرض بقضيب ونحوه استعير لكل معنى دقيق مسائل الاجتهاد المراد بها ما يتعلق
بالاعتقادات من المسائل النظرية المختلف فيها التي يحتاج إصابة الحق فيها إلى زيادة سعي فالمراد من
الاجتهاد هو المعنى اللغوي كما أنه أراد بغرر فرائد الاعتقاد أصول الاعتقادات التي هي المتفق
عليها مما أفاده في التذليل بحسب معاني الكلام إليه وقوي اعتمادي بحسب هذه المؤلفين على
والله مفعول مقدم لقصد التخصيص أسأل العصمة عن الزلل والطغيان والسداد في التقرير

والثاني وان يجعله عطف على المفعول الثاني لا سأل **ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد** لاشتماله
على عقائد الفرقة المحقة مقتصرا عليها **ورتبته على ستة مقاصد** لان البحث في علم الكلام اما عن نفس
العقائد اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل على العدل ايضا وهي لها بعد واما
عما يتوقف اثباتها عليه وهو احوال الممكن المنحصر في الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور
العامة فمجموع مقاصد علم الكلام منحصر في ستة المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجواهر
والاعراض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في
المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه الكل مقدم على الكل وهو الامور العامة واحوال
الجواهر والاعراض على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة لتوقفها عليه وهي على الامامة لتوقفها
عليها وهما على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل فيه بل يحتاج الى تعريف من الله في
المعرفة هو النبي والامام وفي الشرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد وما يتعلق به من الجنة
والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان
على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على المحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف
على الامور العامة لاجرم رتبه على ستة مقاصد وفي شرح القوشجي لما كان المقصد الاقصى و
المطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد لا يستقل باثباتها
العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل
انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها
لاجرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد وما ذكرنا اولى منهما لانه يلزم منهما ان يكون المقصود
بالذات من الكلام منحصرا في واحد واثنين مع ما في الاخير من جعل الامور العامة خارجا عن الجوهر
والعرض **المقصد الاول في الامور العامة** قال صاحب المواقف اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود
التي هي الواجب والجوهر والعرض بمعنى اعم من ان يكون شاملا لجميع الموجودات كالوجود والعلية
وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار او يكون شاملا لاثنين
منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فان جميعها مشتركة بين ا

مباحث الامور العامة

والعرض وقال شارح المقاصد وجه افراد باب الامور العامة هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقسمه
الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف في بابه احتيج الى افراد لمعرفة الاحوال المشتركة
بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة قال وبهذا يظهر ان المراد باكثر
الموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو اقسامه الثلثة التي هي الواجب والجوهر
والعرض لا افراده اذ لا سبيل الى حصرها وتعيين الاكثر منها ثم قال ولا خفاء في ان المقصود بالنظر
ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد الا انها
ولا فكثير من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة والمعلولية و
المقدورية وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية
اقول فهذا الكلام موافق لما اورده المحقق الدواني على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول
فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والقدرة والعلم والارادة و
السمع والبصر فانها يوجد في الجوهر والواجب فليتدبر ثم قال فان قيل قد يبحث عما لا يشمل
اصلا كالامتناع والعدم او عما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا
على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب
والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم
المسبوقية بالعدم وهما من الامور العامة الشاملة اما الوجوب فظ واما القدم فعلى رأي الفلاسفة
حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض وعند المتكلمين فيه
جهة النفي لا الاثبات كبحث الحال لجهة من ينفيه ثم قال وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجود
او المعدوم ليشمل العدم والامتناع انتهى ثم ان كلامه هنا يتضمن الفرق بين الامور العامة بما يعم
اكثر الموجودات وهذا التعريف في الذات غير جامع لعدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور في
القامة ما يعم جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف الجامع والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات
لا ينافي الشمول لجميعها فيصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد بالاكثر
لاخراج ما يختص بواحد من اقسام الموجودات فلا يضر الشمول للجميع وقيل هي الشاملة

لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل ولما كان هذا صادقا على الاحوال المختصة ايضا
اذ يصدق على كل منها انه معنى مقابل شامل لجميع الموجودات اراد بعضهم ان يتعلق بكل منها من المتقابلين غرض
علمي وقد يبدل في هذا التعريف لفظ الموجودات بالمفهومات لئلا يصير البحث عن العدم والامتناع استطراديا
ولا حاجة اليه لان العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان عدوليا او سلبيا من احوال الموجود ومشترك
بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد به ما بالغير او المطلق الشامل له وليس المراد من احوال
الموجود ما يختص بالموجود والا لخرج الامكان والماهية ولا يجب ان يراد بها ما لا يثبت في الوجود لئلا يلزم
كون بعض المباحث استطراديا ولا ان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق والذهني ثم ان المحقق الذي
اورد على هذا التعريف انه ان اراد بالمقابلة في قوله معنى مقابلا لها المعنى الاصطلاحي انحصر في الاقسام
الاربعة فالامكان والوجوب لجنسها من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين
والاخر الضرورة في الطرف الموافق ومقابل كل منهما كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرف
وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة
بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين ليشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي
فانها من مقاصد الفن اقول والجواب عنه لمن يستفاد مما نقلنا من شرح المقاصد وهو ان المعتبر
يتعلق به غرض علمي ولا يكون له ذكر بالاصالة في احد المقاصد في الاحوال الخاصة فتحمل مطلق المباينة
ويخرج الاحوال المختصة التي يتعلق بها غرض علمي بسبب كونها مذكورة بالاصالة في احد المقاصد
الاحوال الغير المذكورة بالاصالة في احد المقاصد بسبب كونها مما لا يتعلق به غرض علمي ويجاب عنه
ايضا بان المراد بالمتقابل ما يذكر في مقابله ويجعل قرينا في عنوان الفصل كما في القدم والحدوث
والعلة والمعلول لا غير ذلك **وفيه فصول ثلثة** لان مقاصد الامور العامة المبحوث عنها التي تعلق
بها غرض علمي بالاستقلال الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية واحوالها وفي المركب من الماهية
والوجود او العدم واحواله وهو العلة والمعلول **الفصل الاول في الوجود والعدم** وفيه
مسائل كثيرة **الاولى** في بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه بديهي التصور فلا يجوز
ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون وقيل انه كسبي وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا

مباحث الوجود والعدم

واختلفوا

واختلفوا ايضا في ان الحكم ببداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار المصنف واكثر المحققين
قال شارح المقاصد المحقق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل بالتفات اليه
وانه يعلم بايسر التفات من غير اكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على
الاستقراء وهو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في عقله ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته
ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرفه جماعة من المتكلمين والحكماء الوجود
فمرادهم به ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ
فالمقصود ان يبين ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود لا يمكن ان يكون
تعريفا حقيقيا والا لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه
ليس الغرض منه افادة صورة المعرف ليكون حصول تصوره الغير الحاصل موقوفا على حصول تصور
المعرف المشتمل على ما يرادفه فيلزم توقف الشيء على نفسه ليظهر ان مرادهم من هذا التعاريف
هو التعريف اللفظي فقال **وعرفهما** اي الوجود والعدم كما هو الظاهر **بالثابت العين والمنفي العين**
وهذا للمتكلمين اي عرف الوجود بالثابت العين وعرف العدم بالمنفي العين قال شارح المقاصد
وقد يتكلف لصحة حمل الثابت العين على الوجود بان المراد الثابت عينه اي نفسه وذاته من حيث
هو لا باعتبار امر آخر على نحو الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان يكون
ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم قال وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عليه
على هذا المعنى ولا يحصل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الموجود اقول نعم الثابت كذلك
بحسب اللغة لكن بحسب العرف اعم كما ذكره الموجه وسيأتي ما يؤيده ولعمري هذا التوجيه وجيه لطيف
سيما اذا كان الغرض تعريفا لفظيا ثم قال وكون هذه التعريفات للوجود والعدم هو ظاهر كلام
التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم
هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان
ذلك معنى المحمول وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل
والانفعال هذا وقال الشارح القديم وقول المصنف وعرفهما بالثابت العين والمنفي العين

مستدرك اى مختل اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان
بثبوت العين ونفى العين ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم معنا فيا للموجود والمعدوم
فى المعرفة والجهل اذ لا عند من يعرف معنى صيغة المفعول كان يطلان من تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر دالا على
بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفى العين فلذلك لم يتحاش عن ذلك ولم يورد فى محل تعريف
الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم وافادة لهذا المعنى انتهى اقول وهذا هو مراد من اعترض عليه بان
مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتق معلوم
لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود واذا جهل جهل فلو احتاج الموجود الى
التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف فى الحقيقة للوجود
بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له
وكان تعريف الموجود المذكور مع صحة دوريا لكن تعريف الوجود المذكور مع فساده دوريا فقوله وتحديدهما
اى تحديد الوجود والعدم بالثابت العين كما علم منه تحديدهما انتهى وحاصله ان حاجة المشتق من مفهوم
من حيث انه مشتق من هذا المفهوم الى التعريف ليس الا لاحتياج هذا المفهوم الى التعريف والا
المشتق معلوم لغة فلا يرد عليه انه يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك
فلا يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا فى الحقيقة لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق
لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق اعنى من حيث هو مشتق من النطق بالضاحك بل
هنا وجه لطيف بارجاع الضمير الى الموجود والمعدوم لكن لا الى الوجود والعدم على ما اولا
اطلقا عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق كما اشرنا اليه **والذى يمكن ان يخبر عنه**
ونقيضه اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه **او نحو ذلك** مثل قولهم الموجود هو الذى يكون
فاعلا او منفعلا او الذى ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ما ينقسم الى الحادث والقديم او
ما يكون فاعلا ولا منفعلا او ما لا ينقسم الى الفاعل المنفعل او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم
وهذه التعريفات للحكماء **يشتمل على دور ظاهر** قال شارح المقاصد اذ لا يعقل معنى الذى يثبت
والذى يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول فى الاعيان او الاذهان ثم قال وقد تقرر

الدور

الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعنى الذى يثبت والذى يمكن والذى ينقسم هو الوجود لا غير
اذ غيره اما الموجود او المعدوم او العدم او المعدوم ولا شىء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف
لان المفهومات لا ينحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشىء مما يصدق على الوجود
انتهى هذا فى تعريفات الوجود اما فى تعريفات العدم فيرد بان لا يعقل معنى الذى نفى والذى لا
يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القديم حيث قال اذ كل من
المعرفات الثلثة للموجود يعرف بالموجود وكذا كل من المعرفات الثلثة للمعدوم يعرف بالمعدوم
وعلى هذا يكون المراد من قوله دوريا اى غير مضمر كما صرح به الشارح القديم بقوله وهو الدور
ظاهر واما الثانى فبينى على اما اشتمال التحديد الاول فلان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى
للعدم واما الثانى فلان الامكان قد اخذ فى كل حد من الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة
عن طرفى الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون فى تعريف الوجود المرادف له وسلبه
فى تعريف العدم المرادف له وعلى هذا يكون المراد من قوله ظاهر اى غير خفى لا غير مضمر فان المدور فى
بعضها مضمر واورد المحقق الدوانى عليه ان المواد الثلث لا تختص بالوجود بل يتحقق فى
كل محمول نسب الى الموضوع فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه و
لا يتحقق معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان الاخبار عنه
الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لانا نقول الثبوت معنى رابطى والمعرف هو
الشىء فى نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له وللشىء يكون تعريفا لما يصدق هو عليه
ولا يستحق الذهن الا بالشرطين المشهورين وهما كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص معلوما
بالكنه وهما منتفيان فى صورة النزاع وان الكون المأخوذ فى التعريف امر نسبى بمعنى ثبوت الشىء على
والمعرف هو وجود الشىء فى نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف لا يقال قول المصنف بعد ذلك
واذا جعل الوجود او جعل رابطيا بل لى على ان المعرف مطلق الكون الشامل للشىء لانا نقول
ان يقول بعد تسليم ان للوجود معنى شاملا للقسمين انما عرفت الوجود فى نفسه وعلى تقدير
يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للقسمين فلا تراد فيهما بل يكون تعريفا للشىء بما يصدق هو عليه

ولا يلزم فساده كما مر وانه على تقدير ان يكون العدم مسلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد هاهنا عدم الوجود بقرينة المقابلة والشهرة **بل المراد تعريف اللفظ** اي لما كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة على الدور فمراد هؤلاء المحققين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ اعرف عند السامع لا التعريف الحقيقي **اذ لا شيء اعرف من الوجود** حتى يجعل معرفا حقيقيا له فكيف يحكم المتصدي للتعريف الحقيقي لما لا اعرف منه وهم عقلاء محققون وكل عاقل اذا راجع عقله يجد انه لا شيء اعرف عنده من الوجود كما مر قال الشيخ في الشفاء ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشيا اعرف منها فانه كما ان في باب التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها لذاتها ويقع بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها ولم يكن التعريف الذي يحاول اخطارها بالبال او تفهيم ما يدل به عليها من الالفاظ تعريفا لها ولو لما فادة علم ليس في الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل وربما كان ذلك باشياء هي في انفسها اخفى لكن كذلك في التصورات اشياء هي مبادي التصورات فهي متصورة بذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك تعريفا للمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او علامة ربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالوجود والشيء والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها بيانا لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يعرفون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية

لاذا

الى ذلك لا يتبين الامر فكيف حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع هذه كالمرادفة لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما انتهى كلام الشفاء لا يقال ان اراد ان في الوجود وجها يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل ممنوع كونه متصورا بالكنه لانا نقول اردنا ان هذا المفهوم العام الذي سياتي كونه مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصور بالكنه بديهة اذ لا معنى لكنه امر ذهني الا المفهوم الحاصل في الذهن وليس من الصور الواقعة في الاعيان ليحتمل كون ما حصل منه في الذهن وجها من وجوهه لا كنهه سواء كان هذا المفهوم العام افراد عارضة للماهيات او لا اذ على تقدير ان يكون له افراد عارضة للماهيات وكون هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد وفرض كون تلك الافراد غير متعقل بالكنه لا يقدح ذلك في كون هذا العارض متعقلا بالكنه لان كنه العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام الرازي ذهب مع اختياره كون الوجود متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه بديهيا كسبي واستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان على امر بل كل امر اما موجود واما معدوم بديهي ومسبوق بتصور الوجود والعدم فهما اولى بالبداهة قال صاحب المواقف فان قيل ان زعمت ان هذا التصديق بديهي فخطا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من اجزائه وان زعمت ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم يمنع كون تصور الطرفين كسبيا مع كون الحكم بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم على العلم ببداهة اجزائه بل يستتبعه ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين فيما نحن فيه يكفي في هذا التصديق البديهي والنزاع انما هو في التصور بالكنه وقال شارح المقاصد

من هذا الاستدلال انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع اجزائه ومتعلقاته على ما هو راي الامام في التفصيل
فهو ممنوع بل مصادرة وان اريد ان نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكن لا يثبت المدعى قال واما قلنا هو بل مصادرة و
نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المصادرة وتخفيفا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء
التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي
والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا
يمكن الاستفادة منه قال فيبطل ما ذكره في المواقف من انا نعلم ان هذا التصديق بديهي معا اي بجميع اجزائه ولو
منعنا الاخر بما نقلنا منه ثم قال فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي
الحقيقة اذ لا معنى لتعقل المركب الا عتبار سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصديق
للقطع بانه لا معنى للتصديق سيما هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذلك كذلك ولو
فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس
هذا ثم ان شارح المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال في شرحه لكلام المواقف بل يستبعد هذه العبارة
مثلا اذا علمنا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علمنا اجمالا ان كل واحد من اجزائه
بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه
بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم بشيء
جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول
لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على شيء من حيث انه فرد من افراده لا شيء اجمالا غير الحكم عليه
باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع
الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى تخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم
بالكلية مستفادا من العلم بحال كل واحد من افراده بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد
كما اذا علمنا ان الوجود والعدم والشيء الذي تردد بينهما كلها بديهية وعلمنا بذلك ان هذا التصديق بديهي
فح لم يصح الاستدلال مبنيا على شيء منها لانه دور انتهى كلام الشارح اقول فرق بين تعقل الامور
المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى الاول وبين تعقلها بعنوانات متعددة ولكنها معا وعلى التعيين

كلا

كلا اجزاء القضية الواحدة ففي الصورة الاولى يمكن ان يستتبع تعقل المجموع لتعقل كل واحد ويستدل به عليه
اجمالا وفي الصورة الثانية ففي كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد تعقل كل واحد من افراد الموضوع التي
من جملتها العالم بعنوان واحد هو كونه متغيرا لا بعنوان مخصوص مثل كونه عالما ولو كان متعقلا بعنوان
مخصوص مثل ان يعين جميع افراد الموضوع في العالم وهذا وذلك حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى
على ان العالم حادث فظهر ان شارح المواقف في دفعه الدفع مغالطة والحق مع شارح المقاصد هذا الثاني
وجوه استدل الامام على بداهة الوجود المحض على من يعرف بانه متصور بالكنه لكنه بالاكتساب
وبان حصول العلم منحصر في الضرورة والاكتساب نظر فيه على ما في شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم
وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب بطريق الاكتساب اما الحد واما الرسم والوجود يمتنع ان
اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات
لزم تقدم الشيء على نفسه او مساواة الكل للجزء في تمام ماهيته وكلاهما باطل اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في نفسه وهذا اللزوم مبني على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه
ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها فيلزم الثاني او مقوم لها فيلزم الاول والا فيجوز
ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من
المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل
فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس
ذلك الزائد العارض بل معروضه هف وهذا مبني على ان المراد ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية
العارضة لتلك الاجزاء فانه لم يكن ذلك الامر الزائد عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون
التركيب في عارض لا فيه وكذا اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد واما ان
لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل امر اجنبي فيكون
الخلف محضا واما بالرسم فلما ثبت في موضعه من انه انما يفيد تعقل العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا
موقوف على العلم به وهو دور وجاز ان يكون متصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه والجواب
عما ذكره امتناع تركيب الوجود النقض الوجوه بجميع مقدماتها لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا بانه فيها

اجزاء البيت اما بيوت وهو ظاهر واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون
التركيب في البيت حقا او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على
كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع
فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاحجار والخشبة التي ليس شيء منها
ببيت والعشرة محض الآحاد التي ليس شيء منها عشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا
في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد الا ان من اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك
اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحل بان
اجزاء الوجود امور يتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا يتصف بالوجود ولا العدم قلنا فالحل ما اشير
اليه سابقا من انه وجود اي امور يصدق عليه الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم
الخالي من الاتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا في العقل
دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود
وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس تلك المركبات لكنه
يصدق عليها صدق العارض وقد يقال صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء
الذهنية المحمولة بل ربما يكون في الاجزاء الخارجية كما في تحديد البيت بالجدران والسقف واعلم ان
ابطال الاستدلال والا فالحق ان الوجود معنى بسيط ليس له اجزاء خارجية ولا ذهنية كالسواد على ما
ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما ثبت في موضعه من انه انما يتوقف على الاخص الاجلى العلم بالمعرف
وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على العلم
الشيء بوجه ما وتصور ما عداه لكن فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بما لا يتناهى وقد يستدل على امتناع كسبه
بالرسم بوجهين آخرين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للرسوم وهو اخص من مطلق
الوجود فيلزم الدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء او لانه اتم الاشياء
على تحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل وجها اما عن الاول فبانا
على تقدير تسليم التوقف يكون تعريفا بالاخص وهو لا يستلزم الدور الا بشرطين مذكورين سابقا فلعلا

في محل المنع واما الثاني فبان الحكم بانه لا عوض من الوجود انما يصح على القول ببداهة الحكم بكون تصور
الوجود بديهيا كما هو مذهب المص وغيره من المحققين واما على القول بكونه نظريا فلا يكون الا فرق بين المحققين
ويتجه منع كون الوجود اعرف الاشياء هذا ولا يخفى ان الاستدلال بين الامام على بداهة الوجود والجواب
عنها اشار المص قدس سره بقوله **والاستدلال يتوقف التعريف بالشيء عليه** هذا اشارة الى الدليل الاول والعمدة للاستدلال
على بداهة تصور الوجود بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود **او
بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركيب الوجود من جزء وجودي وجزء عدمي كما وابطال الرسم** هذا اشارة الى الدليل الثاني اي استدل
عليه بامتناع اكتسابه لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشيء على
نفسه او خلاف الفرض واما بالرسم فهو باطل كما عرفت جميع ذلك تفصيلا فقوله او عدم تركيب الوجود عطف
على قوله توقف الشيء على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم على تقدير كون الاكتساب بالتحديد
هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله وابطال الرسم بالواو وحده او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان
امتناع الاكتساب يتوقف على مجموعهما فتدبر وقوله بعد اشارة الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال او
الثالث من وجوه استدلال الامام ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معنا الوجود مع الاصالة لا
والعلم بوجودي بديهي لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه ان اريد ان تصور
وجودي بالحقيقة بديهي فمم ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه وتصوره جزء من تصوره وان اريد ان
التصديق اي العلم بانه موجود بديهي فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع اجزائه ممنوع وكون حكمه بديهيا
غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه على ما في شرح
المقاصد ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا
لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون
ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبداهة ثم اورد جواب الامام
عن المنع المذكور وزاد عليه فقال ولقائل ان لا دليل عن سالبتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود
المحمول للموضوع ضرورة ثم رده فقال بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجوده فانا
نجعل المقدمتين لا بوجوده هل في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع

لا بوجوده له فاورد شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى التصور
وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد الامام من الدليل
الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المترتبة وانه لا
يكفي في الحمل على الموضوع ثبوت وجوده وثبوته له نعم يتجه ان يقال الوجود هناك رابطة وليس الكلام فيه
وقال شارح المواقف في توجيه كلامه لعله اراد كما انه لا دليل عند المثبتين كذلك لا تعريف عند المثبتين
لان التصديق يحصل اما بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرفة من معلوم وجودي اما ضرورة او ينتهي اليه
اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه ولا يخفى بعد هذه وجوه استدلال
الامام مع اجوبتها وانما لم يتعرض المصنف للوجه الثالث لكونه راجعا في الحقيقة الى الاول لان مناط
الاول الاستدلال على بداهة تصور الوجود بكونه جزءا للمعلوم بالبديهة سواء كان تصورا او تصديقا
لا تصديقيا كان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله فيتم المطلوب
البداهة بغير كسب فلا حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهته بديهي وكذا كسبيته كسبي فكلاهما بديهيان
قلنا انما يكون كذلك لو كان البداهة والكسبية لازمتين بينتين للمعلوم ليلزم من الالتفات اليه الالتفات اليهما
بينتين وما ذكر فرضه في حال الحصول واما بعده فلا اذ لا يجب بقاء كيفية الحصول في الذكر قال الشارح القوشجي
فربما يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت الى كيفية
حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكررت الصور ثم توجهت النفس لتثبت عليها في بعض الصور كيفية
حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعتمال القلب منبه وقال المحقق الدواني
وفيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المستقر الكاسب قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لانه لا
انما يحصل بالتردد في انه هل كان قبله مستقر الكسب ام لم يكن والمفروض ان نسيان المستقر قليل فالتردد
في حصول المستقر مع انها قد لا تنتقل قليل فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال قليل الوقوع فيكون قليلا
ثم قال والجواب ان المنبهات المستقر الحاصلة قد يخفى حصول المستقر لا ينفك في الغالب عن تذكر
ومع حصول الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب تذكر بعد حصول المستقر تذكر عدم المستقر
حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كان هناك مستقر فنسيناه ام لم يكن واذا كان

وقوع الشك في الاول قليلا وان ندر فلا نسلم ان ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوعه
يقتضي الجزم بعدم وقوعه وتوضيحه ان غالب الاحوال تذكر المستقر وهو يوجب الجزم بالبديهيات ونادرها عدم
التذكر وهو لا يوجب الجزم بالبديهيات لاحتمال ان يكون المستقر حاصلا وقد نسي فيكون الشك في بداهة
البديهيات اكثر من الشك في كسبية الكسبيات هذا واعلم ان المنكرين لبداهة الوجود ليس متمسكا وهم فريقان
الاول من يقول انه متصور لكن لا بالبداهة بل بالكسب ولهم وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد
عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا
لها لامتناع ذلك معا فيكون تابعا لها في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية
فكذا الوجود العارض لها بل هو اولى فان قيل الكلام في الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هي
عوارض الماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا للمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فلا يلزم
كون وجود المطلق عارضا لها يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة اجيب بان الوجود المطلق عارض للوجودات
الخاصة على ما سبق فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا
الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا فيكون الوجود المطلق
المطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه
ويشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا
لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يقصر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها والجواب عن الاول انا لا نسلم
ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله
هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب
وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا بل لفظيا كما مر وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه خلاف
العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم كما عرفت فيجوز ان يكون
الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا محتاجا الى التنبيه والثاني من يقول ان الوجود لا يتصور اصلا
وهو في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء قال شارح المقاصد واختاره الامام لذلك تمسكات
منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا لزوما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد فان

معنى الجزء معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجئ القول في ذلك و منها
انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود
النفس والصورة الكلية الموجودة فيها على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام الوصفين وههنا
قيام الصورة كذلك فقط انا ليس قيام الوجود كذا لما سيجئ ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما
عداه انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نقيض فلا يعقل الا بالاضافة
الى الوجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف
تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فانه
يعقل الى الايجاب فهو غير الوجود **المسألة الثانية** في اشتراك الوجود معنى اتفق جمهور المحققين على ان
للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وخالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وجعلا
وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشار المصنف
اليها بقوله **وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة**
بعطف الشركة اي تردد الذهن في خصوصيات الماهيات مع الجزم بالوجود المطلق وهذا اشارة الى
اول الوجوه وكون نقيض الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا اشارة الى ثانيها وكون الوجود
قابلا للقسمة الى الواجب والجوهر والعرض وهذا اشارة الى ثالثها بعطف اي بمعنى كل واحد من هذه
الثلثة المشتركة اي اشتراك الوجود معنى بين الوجودات تقريرا لاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع
الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او مختص
بها ذاتيا كان او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في
الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد
في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه فالجزم بالشيء مع العلم بعدم
الاختصاص والثاني اعني امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا نظرنا في الحادث
جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل
كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المجزوم به الباقي مع التردد

في الخصوصيات

في الخصوصيات او تبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل فالمقدم اعني عدم كونه مشتركا مثله فالوجود مشترك وهو المطلوب
فان قيل ان اريد الجزم بان حقيقة الوجود التي هي نفس الذوات فلا نجزم بها قطعا لان منهم من احالها ليس الوجود المشترك و
ان اريد الجزم بخصوصية ذات ما بعينها فهو ظاهر البطلان وان اريد الجزم ببعض اخر فهو غير الحيثية المختلف الدليل
وهو ان نتعلق اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك بان علته مثلا جوهر ولا شك انا نجزم بان العلة موجودة
وباقية خصوصية الجوهر فاذا فرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض
وجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا على حاله لم يتغير ولم يتبدل لنا اعتقاد اخر فلو لا ان الوجود
مشترك بين عين لم يتصور ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه
وبين غيره فانا نجزم بوجود على شيء ونتردد في انه هل هو الوجود او غيره قلنا اولا ان هذا انما يتصور لو كان
الوجود له موجودا الا ان له وجود مشترك بينه وبين غيره لا يحترز وههنا قال المحققون وجود لا يستلزم
وثانيا ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات لانا نجزم بان علة الموجود يجب ان يكون موجودة ومفهوم الوجود
ليس من الموجود بل هو من المعقولات الذهنية لا سيما فانعلت التردد بجواز العقل وهو لا يستلزم
المطابقة للواقع وكون الوجود من المعقولات الثانية غير موجود في الخارج ليس بقيا حتى لا يمكن للعقل
فيه ولتهما الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهن والخارج ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى فلا
التردد انما وقع في خصوصية شيء نجزم بوجوده في الخارج لما اشرنا اليه من الجزم بان علة الموجود موجود فلا
المطابقة للواقع من حيث الوجود في الخارج بمعنى انا نعلم انه ليس بموجود في الخارج لا يجوز ان يشمله التردد
في شيء نعلم وجوب كونه موجودا في الخارج فليتفطن وقد يجاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون الوجود
مشتركا في الواقع بين تلك الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا في
الواقع وهو ممنوع وان اراد انه يلزم كون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وبين غيره فالجواب انه لا
الا باعتبار كلي فسائر المفهومات العامة ومن سخيف الاعتراض على هذا الدليل النقض بالماهية والتشخص
بان يقال نجزم بان هذه العلة لها ماهية وتشخص ونتردد في خصوصياتها فيلزم كونهما مشتركين بين الماهيات
والتشخصات والجواب التزام الاشتراك اللفظي كما قال صاحب المواقف والتحقيق انه ان اريد بمجرد الاشتراك
الوجود بين الماهيات مغيرا له تماثل الوجودات في الحقيقة فالماهية والتشخص ليس كذلك وان اريد التماثل فا

بحاله بل وانت خبير بانه لم يتبع احد التمانع هذا الدليل ولا عبأ بالادلة فهذا الخفي مما يحتاج له وتقرير
الدليل الثالث ان مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن الوجود ليقم معنى واحدا
لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا هذا الشيء اما موجود
واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان او فلك مثلا وهذا الحصر الاخير باطل بالضرورة فكذا
الحصر الاول بخلاف ما اذا كان العدم ليس مشتركا لفظيا اذ يصير قولنا هذا الشيء اما انسان مثلا او ليس بانسان
لان العدم يكون رفعا للانسانية لا رفع للوجود المقابل وهو الانسانية وهذا الفرض وظاهر تحقق
الحصر في قولنا هذا الشيء اما انسان والليس بانسان فظهر انه لا بد في هذا الدليل من اعتبار اتحاد مفهوم العدم
لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم باطل بالضرورة فكون الوجود مشتركا لفظيا باطل فالوجود مشترك
معنى وهو المطلوب ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر
في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز
ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده
كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر فحين تعدد العدم يزيد جواز اتصافه بعدم
فيصير البطلان اظهر اقول هذا عجيب لان تجويز اتصافه بوجود اخر انما يكون بان لا يتصف هذا
المعين وهو اتصافه برفع هذا الوجود المعين الذي هو العدم المعين فجواز اتصافه بعدم اخر
مع انه لا يتصف بهذا العدم وكيف يمكن ان يقدح في الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذي
رفعه ولو كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون متصفا بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان
يكون متصفا بوجود اخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه بوجود اخر قادحا في الحصر بين هذا الوجود
المعين ورفعه وظهر ايضا مما ذكرنا بطلان ما توهمه الشارح القوشجي من ان جزم العقل بالانحصار بين
الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعدد مفهوم العدم ليس انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء
لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن نحو
زيد معدوم بعدمه الخاص بمعنى قولنا ليس بموجود بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد
زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه

الخاص

الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس بموجود بوجوده الخاص
ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة
تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء حين يتصف بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه فقد اتصف
بعدم نفسه اي بعدم يقابل وجود نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين ولو اتصف
بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة وحين يتصف بعدم غيره لو لم يتصف
بعدم نفسه فقد اتصف بوجود نفسه المقابل له فلم يخل عن المتقابلين ولو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه
بعدم غيره لم يكن اتصافه بعدم غيره واسطة فمنشأ الوهم ظن تلك المقدمة الاجنبية امرا يحفظ لا يكون
الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين وذلك هو معنى الحصر العقلي وليس لا معنى لقوله
صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده
الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب وجوده الخاص ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات
مع فرض تعدد كلا مفهومي الوجود والعدم كما نقل منه ووجه به كلامه المحقق الدواني مما لا يمكن ان ينتبه
اليه ذو مسكة ثم قال شارح المقاصد فلنا على لنا اعتمادا كما قرر القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يجد
مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد
فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى اخر واللازم باطل
اقول هذا عجيب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا سوى ان التلازم في احدهما
التناقض بين الوجود والعدم وفي الاخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما عرفت فرقا بينهما فاي سبب يحتاج
احدهما الى وحدة مفهوم العدم دون الاخر ثم ان الشارح القوشجي قرر الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد
فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لما كان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك
لان التناقض انما يتحقق بين مفهومين اقول معناه انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما واحدا
والطرف الاخر مفهومات متعددة كل واحد منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون شيء منها نقيضا
للطرف الاول لانه مع خلو الموضوع عنهما بان يكون واحدا اخر من تلك المفهومات المتعددة فهذا التقرير يرجع
الى تقرير شارح المقاصد ويرد عليه ايضا ما اوردنا عليه فانه كما لا يمكن تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين

لا يمكن تحقق الحصر العقلي بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة العدم وعدمه فان قيل عليه الوجود نقيض للعدم وهو ظ وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه وليس عدم العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود فتحقق للعدم نقيضان الوجود وعدم العدم فبطل ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين اجيب بان العدم يؤخذ باعتبارين احدهما بمعنى سلب الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فعلى الاول نقيضه الوجود لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم لانه في قوة السالبة السالبة المحمول والسالبتين لا تتناقضان وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي هو في قوة السالبة لسالبة المحمول وهي تتناقض مع الموجبة هنا فان قيل لا نسلم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا لا تمايز بين سلب وسلب من حيث هو سلب بالضرورة وانما التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هي سلوب لها كيف ولو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى سواء كان السلب مضافا الى الوجود او الى غير الوجود والحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث هو سلب من اجلى الضروريات التي لا تحتاج الى التنبيه اصلا فلا يصح قياسه بالوجود فلا يرد ان منعه يستلزم الاشتراك في الوجود لا يستلزم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عندنا هو السلب كالوجود دون نقيضه الدليل الثالث انا نقسم الوجود الى الوجود الواجب ووجود الممكن والى وجود الجوهر ووجود العرض ووجود كل من الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه ووجود كل جنس الى وجودات انواعه ووجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة وجوب اشتراك المورد المقسم بين اقسامه لان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحينئذ في جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجودات فلا يرد انا لا نعرف من قولنا الوجود القسمة بين الواجب والممكن كونه مشتركا بين جميع الوجودات اذ يصح قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالضرورة وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض

والابيض

والابيض اما حيوان او غير حيوان ومنهم من يعتبرها اعتبارا صرفا فانه لا يصح مراده فان من قال الموجود اما واجب او ممكن مراده الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن وهكذا وكذا المراد في المثالين فان معنى قولنا العالم اما واجب او ممكن هو ان العالم اما عالم واجب او عالم ممكن فلما لم يصح تقسيم العالم الممكن الى العالم الجوهر والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان هو الابيض اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك الابيض بين جميع افراد الحيوان لم يلزم اشتراك الوجود بين جميع الموجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلثة اما الاول فلان الامر المقطوع به البتة هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة مط واما الثالث فلان معنى قولنا زيد اما موجود واما معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود اصلا واما على الثاني فلان تقسيم الوجود بتاويل المسمى بلفظ الوجود واجيب بان جميع ذلك انما هو بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتخالفة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها هذا واعلم ان الحق هو ما صرح به كثير من المحققين ان المط في هذه المسئلة اعني اشتراك الوجود معنى بين جميع الوجودات بديهي جدا وهذه الوجوه تنبيهات عليه فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى التنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل في المواقف عن بعض الفضلاء ان هذه القضية اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود من المشاركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا يمنع الا معاند ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يشعر اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا وحكم عليه بانه غير مشترك للزمه البرهان في كل وجود وجود انه غير مشترك واذا لم يمكن الدعوى فاقامة البرهان اولى ثم اجاب عن هذا بانا نأخذها سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجود مشترك بينها فان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع وقال شارح المواقف ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات **المسئلة الثالثة** في ان الوجود العام البديهي الذي هو زائد

بداهة وهو واشتراكه معنى في المسئلتين السابقتين زائد على الماهية في جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا
والمخالف في هذه المسئلة الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري فانهما القائلون بان وجود كل
ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا اخص من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك ان يكون الوجود في كل ماهية
امرا زائدا على الماهية مختصا بها لا نفسها واما الحكماء فانهم وان قالوا بعينية الوجود في الواجب الا انهم لم يريدوا
هذا المفهوم المشترك بل ارادوا معنى اخر سنعرفه انشاء الله واستدل المصنف على زيادة الوجود في الجميع بوجوه كثيرة
اشار المصنف اعلى الله مقامه الى خمسة منها فقوله **فيغاير الماهية** مصرح بالدعوى على سبيل التفريع على المسئلة
الثانية اي لما عرفت كون الوجود معنى مشتركا بين الموجودات فهو مغاير للماهيات بمعنى انه ليس نفس شيء منها
ولا جزءا لها فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية الا ان المراد ههنا هو المغايرة المخصوصة قطعا
قيل هذا الفاء للتعقيب لا للتفريع فان تخصيص المدعى بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع منع مذهب
الاشعري وهو عينية الوجودات الخاصة ليس بشيء لان المشهور ان الاشعري لا يقول بمعنى للوجود
الا الماهية المخصوصة وعنده لفظ الوجود في كل ماهية مخصوصة مرادف للاسم الموضوع لتلك الماهية
كالانسان والفرس فليس عنده وجود خاص فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس قائلا به فمذهب الاشعري
مركب من جزئين احدهما ان الوجود ليس له معنى مشترك بل هو في كل ماهية بمعنى اخر وثانيهما انه في كل ماهية نفس
ذاتها لا امر زائد عليها فالمسئلة السابقة تبطل الجزء الاول ويبقى احتمال ان يكون الوجود مع كونه
مشتركا عين الماهيات جميعا فتصدى المصنف في هذه المسئلة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه وقوله
والا لاتحدت الماهيات او لم تنحصر اجزاؤها اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
على الماهيات بالمعنى المذكور لكان اما عينها او جزءها وكلاهما محال لان اما الاول فلانه لو كان الوجود
عين الماهيات لاتحدت الماهيات ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين ماهية وماهية ضرورة كونها عين الوجود الذي
هو معنى واحد والتالي باطل بالضرورة وما قيل عليه من انه ذهب جماعة من الصوفية الى انه ليس في الواقع
الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن
العدد سماء الامكان ولها تعينات بحسب اعتبارية بحسب ذلك تترائى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك
حقيقة فلم تتم براهينهم على بطلانه لذلك ثم ما ذكروه من عدم اتحاد الماهيات ولا تم ليبطل اشتراك الوجود

وجود ممكن اصلا قلنا قد اجاب عنه المحقق الشريف بان هذا خروج عن طور العقل فان البراهين شاهدة بتعدد
الموجودات تعددا حقيقيا والقادح فيها حقائق ومعاني مقررة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك
المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل
بل هو معزول هناك كالحس في ادراك المعقولات واما المقيد ببراهين العقل والقائلون بان ما سواه
مقبول وما تشهد عليه فمردود فعليه ان لا يطمئن الى ما يزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها
ماولة بما يوافق العقل فهم يشهدون بديهة العقل عندهم مستغن عن اقامة البرهان على بطلان امثال تلك الدعوى
نحو تفسيرها مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا للماهيات لكانت لها اجزاء اخر بالضرورة
موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزءا لتلك الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم ان لا
تنحصر اجزاء الماهية بل يكون غير متناهية وهو محال اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهية مع كون
الفرض محالا في نفسه من انه من المعقولات الثانية فللزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء الخارجية
مترتبة في الوجود واما اذا فرض كونه جزءا عقليا فالظاهر انه لا يكون جنسا اذ لا يكون هنا الجنس هناك الا فصل
موجود هو جزء له ايضا وهكذا الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه وهو باطل لانا
نعقل بالضرورة كثيرا من الماهيات بالكنه بمعنى تصور جميع ذاتياته الاولية والثانوية وانكار ذلك مكابرة
صريحة على ان القائل معلومة للمبادي العالية ومرتسمة فيها مع كونها مترتبة وهو تسلسل في هذا الفاسد قلنا
تحقق الاجزاء العقلية متمايزة في الخارج كما هو المشهور لان الاجزاء العقلية لكونها متحدة في الوجود
لا تتقدم على الكل في الخارج واما على رأي سيد المدققين فلها تقدم على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه
من ان التقدم راجع الى الاحقية في الوجود فيكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل
على التقديرين لا بد من الانتهاء الى البسائط الكثيرة مطلقا لا بد من اشتمالها على واحد غير كثير هو
فينتهي سلسلة التركيب اليه لا محالة هذا كله انما يتم على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسائط
بمعنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء العقلية الحقيقية
اجزاء تحليلية لا يحتاج الماهية الى تفصيلها لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لامكان وجودها فيه دون
تلك التفاصيل نعم يحتاج اليها الذهن في التفصيل لا في الوجود الذهني مطلقا ولا محذور في كون التحليل

وان عند تحقق معنى كان انتشا المقادير اقول يجب كونه اجزاء العقلية مط متمايزة في حدود وما ضر
كونها محصورة فيما به الاشتراك وما به الامتياز وهاهنا صفتان ثابتتان لها في نفس الامر لا بمجرد تحليل العقل
ومعنى كونها تحليلية انه لا يجب كونها متمايزة في الوجود الخارجي بل هي مخلوطة بحسب هذا النحو من الوجود وليس معنا
ان كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل وتحليله بل هما اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان
اجزاء انما هو بتحليل العقل وتحليله ولا يلزم من ذلك كونها غير مطابقة لما في نفس الامر لان لها منشأ انتزاع
في نفس الامر هو كون المتصل قابلا للتحليل بحيث لو فرض التحليل في مثل النقطة ولا يجب بمجرد ذلك كونها
متمايزة متكثرة بالفعل في نفس الامر لما الاجزاء العقلية فانها يجب كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر لما
فاذا كانت متكثرة بالفعل في نفس الامر يجب ان يجوز اشتمال الماهية الواحدة الى لا نهاية وجوب انتهائها كل كثرة الى واحد
حقيقي فان العقل الضروري هو ان الكثرة لا بد فيها من واحد لا من واحد حقيقي والواحد العددي
يجوز اشتماله على اجزاء مثلا الكثرة من الاثنين لا بد لها من الاشتمال على اثنا واحد وظاهر انه مركب
اجزاء لا بعينه في كونه مبدأ لتلك الكثرة لانا نقول كل كثرة لا بد ان ينتهي الى واحد لا يكون مركبا من افراد
جنس افراد تلك الكثرة سواء كان واحدا حقيقيا او مركبا لكن لا من افراد من جنس تلك الكثرة فاجزاء
الماهية يجب ان ينتهي الى ما هو جزء واحد الماهية من حيث هو جزء واحد للماهية ولا يكون مشتملا على ما هو
للماهية هنا ويرد على هذا الدليل انه انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات ولا جزءا لجميعها
ولا يلزم منه ذلك كونه زائدا على الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض عينا او جزءا في البعض فلا
يتم نفي ما ذكرتم اما عدم لزوم انتفاء جميع الماهيات فظ واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز
الانتهاء الى اجزاء وجودها زائدة عليها فان قيل اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير معقول
لانه مفهوم واحد فلا يمكن اختلاف مقتضاه بقي لا نقول ان الوجود يقتضي ذلك بل المقتضي لذلك هو الماهيات
ولو سلم ان المقتضي هو الوجود فلا نسلم وجوب التساوي في مقتضاه وانما يلزم لو كان متواطيا وهو ممنوع والتشكيك
لا يثبت مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع ولا يلزم منه
ان يكون عرضيا في الجميع والحق ان الدعوى بديهية وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضرها عدم تماميتها
كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين هنا وقوله قدس سره ولانا نعقلها اشارة الى الدليل

الثاني

الثاني وتقريره ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهيات اي نعقل الماهية ولا نعقل وجودها الذهني والخارجي
فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل
كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها وان كان
عين وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها في الذهن غير
في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاحساس وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل
انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل الماهية في الذهن تمثل وجودها فيه اجيب بانه لو
تمثل الماهية مستلزما لتمثل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند تمثلها في الذهن اذ
الشك في اتصاف الشيء بمقومه عند تعقله في الذهن وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها في
وجودها الخارجي والذهني فان قيل يحصل هذا الوجه انا نتصور الماهية ولا نعرف بوجودها فانا
معقول اي متصور او الوجود وليس بمعلوم اي مصدق بها فلا يتم الوسط اقول التعقل اعم من التصديق
فلا باعث على حمل الكلام على ما ذكرت بل المعنى انا انا نتصور الماهية ولا نتصور وجودها او انا نصدق
بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها كما صرح به شارح
المقاصد لا يقال حاصل هذا الدليل انا نعقل الماهية مع الغفلة عن كلا قسمي الوجود الخارجي والذهني وهو لا
يدل على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من القسمين بدون المطلق لانا نقول زيادة الوجود المطلق
بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهوم الماهية ظاهر جدا بحيث لا يحتاج الى تنبيه اصلا بل المحتاج الى التنبيه انما هو
زيادة قسميه لا من حيث مفهوماهما بل من حيث حصصهما وما يطلق كونها افرادا لها بحسب ما صدقتها هيئة
فليتامل ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية فان الماهيات التي لا نتصورها لعل تعقلها غير منفك
عن تعقل الوجود هنا وقوله ولتحقق الامكان اشارة الى الدليل الثالث وتقريره ان الامكان ثابت
للماهية ضرورة ان بعض الماهيات محتاج الى الغير في الوجود وظاهر ان حاجة الشيء الى الغير في الوجود انما
يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة ان ما امتنع عدمه لذاته لا يصح ان يحتاج الى الغير في الوجود وهنا
المعنى هو جواز العدم او الوجود وكلاهما خلاف الذاتي الذي هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين الماهية
او جزءها لم يمكن عدمها لذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه فلم يمكن ان

لما الامكان والمشهور في تقريب هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم
فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين
ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزءا لها وانما عدلنا عنه في
على التساوي وهو يتوقف على نفي الاولوية الذاتية فتطول المسافة وتصعب اللهم الا ان يراد المساواة في
الجواز فيعود الى ما ذكرناه هنا فان قيل من يزعم ان الوجود نفس الماهية يقول ان بعض الماهيات يقتضي
لذاته ان يكون تلك الماهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها كالاشياء الممتنعة يقتضي كونه اشياء
في الخارج لا عينه لا في تحقق امر زائد على ذاته وذلك هو الممكن وليس هناك امر يكون نسبة الماهية اليه
سلبية سواء وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان
تحقق وجود مغاير للماهية في المفهوم كما ادعاه اجيب بان كون الماهية تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير
لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود ولو سلم كون الماهية الا انه زائد عليه وهو قوله
تلك الماهية وحينئذ نقول اذا لم يقتض الماهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك
و با الماهية نسبة الماهية اليه ولا سلبية سواء فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي النسبة ثم لا نسلم انه يكون
الامكان نسبة تقتضي الطرفين حتى يكون التغاير الاعتباري كافيا والا لكان تخصيص الاستدلال
بالامكان لغوا لجريانه في الوجوب بعينه بل يستدل بما ذكرناه من ان نسبة الشيء الى نفسه او جزئه
لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة وقوله ر وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال اشارة الى
الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية فلا يكون لحمل الوجود
في قولنا السواد موجود فائدة اذ يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فهو
الوجود عن الماهية منتف وهو المطلوب او جزءا فلم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال لان ذاتي
الشيء بين الثبوت له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض الماهيات متعقلة بالكنه تفصيلا كالامور
لكنا كثيرا ما نحتاج في حمل الوجود على الماهيات المتعقلة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها
ايضا وهو المطلوب وعلى هذا الدليل منع انه لا يثبت الكلية وقوله وانتفاء التناقض وتركب الواجب اشارة
الى الدليل الخامس تقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما نفس الماهية فيلزم التناقض اي الحكم

باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود عنها لان قولنا الماهية ليست بموجودة يكون
حينئذ بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية ومعناه ان شيئا ما يثبت له السواد اصلا ارتفع عنه السواد والمراد التناقض
المصطلح اي اجتماع النقيضين لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي قولنا السواد او الموجود موجود
ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك
القضية الصادقة في نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا
من الطرفين واما جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب اذ كل ما له جزء فله
بالضرورة وهو معنى التركب فقوله وتركب الواجب عطف على التناقض فان قيل الذي لا شك في صدقه
هو قولنا السواد سواد ما دام موجودا لا مطلقا اذ السواد المعدوم ليس بسواد المانع من ان نصدق الموجبة
وجود الموضوع فيعطي تقدير ان يكون الوجود عين الماهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد ما دام موجودا
سواء او لا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد بل ما ينافيه قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا وصادقا
ولا يلزم من ذلك الجواز بسلب الوجود عن الماهية اذ هو في الماهية المعدومة ولا في الماهية الموجودة فالسواد
المعدوم كما انه ليس بموجود ليس بسواد والسواد الموجود لا هو سواد موجود اجيب بان هذا الفرق انما
على تقدير مغايرة الوجود للماهية لا على تقدير العينية اذ على تقدير العينية لا فرق بين الماهية والوجود
المطلق فان الفرق اعتراف بمغايرة الوجود للماهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا
كل سواد هو سواد هذا وقريب من ذلك ما قيل ان معنى قولنا الماهية ليست بماهية في الخارج ان الماهية
ليست من افراد ما له ذات خارجية ولا تناقض في ذلك واجيب بان قولك ما له ذات خارجية يشتمل
على معنى الكون في الخارج فقد اعتبرت مفهوما وراء الماهية وحاصله ان الماهية ليست بموجودة في الخارج
فلو كان الوجود الخارجي عين الماهية لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر
من سلب الشيء عن نفسه وهذا تناقض بلا ارتياب وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج
جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه فذلك يقع لا في ما الحقيقة الا
الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يرد اصلا وهذا الدليل كغيره لا يثبت الكلية لا يقال
يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلاثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة بين الحمل

والاتصاف اشتقاقا اما عن الاول فبانا نقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا
ولا بالعدم كذلك وهو المراد بقولنا في نسبة الماهية الى الوجود والعدم هو النسبة بين الشئ ومفهوم اشتقاقا فانه
بل قد يصير مجعولا للعلة فان النسبة بين الوجود ومفهوم اشتقاقا هو كذا الامر وكذا الشان في نسبة الشئ الى جزئه
ولنسبة الى سلبه لان الجزء جائزة الاشتقاقية واما عن الثالث فبانا نمنع قوله كان السواد موجود ابمنزلة
قولنا السواد سواد او الموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود واما عن الثاني
فبانا نمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود بل بمنزلة قولنا
السواد ليس بذي سواد او الموجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا لانا نقول الظاهر ان النزاع ليس في
مفهوم الوجود المصدري الذي هو مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان يذهب الوهم
الى كون هذا الجزء عين الماهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم هذا المشتق الذي هو ما
ثبت له الوجود ضرورة كونه زائدا بلا خلاف بل النزاع انما هو في انه اذا اطلق على زيد مثلا لفظ الانسان
واطلق عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو عين المفهوم من
اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان من اطلاقهما على زيد كالمترادفين ام لا بل امر زائد عليه
كالمتباينين فعند القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ الموجود على زيد هو غير ذلك الامر الزائد
عليه وذلك الامر الزائد هو المراد بالوجود عندهم وحمل لفظ الانسان على زيد فانه من انما هو كون
المفهوم من لفظ الانسان تمام حقيقة زيد وعند القائل بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل
حمل الانسان عليه بلا تفاوت ويطلق هو لفظ الوجود على ما يطلق عليه لفظ الموجود فعنده المفهوم من
لفظ الوجود ومن لفظ الموجود ومن لفظ الانسان مثلا شيء واحد فعلى القائل بالزيادة فانكل
منهما عنده مفهوما على حدة ففيها حمل المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي عند القائل
بالعينية واحد واذا تحققت ذلك ظهر لك انه قد فلح الاجوبة الثلثة وقد يجاب بان مرادهم من الحمل
الموجود على الماهية المساعة المشهورة ومثل الحمل قد يكون بسبب انضمام الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون
لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد بمعنى ان خصوصية الذات تنوب مناب
مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول

وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع الى كون حمل الموجود من قبيل
الثاني او الاول ونحن نقول اذا كان حمل الموجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان على زيد في كون خصوصية
ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الموجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا فلم يتحقق الامكان
الذاتي وكذا حمل الموجود عليه يكون ضروريا فلا يكون مفيدا وكذا كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا
السواد سواد وهذا ونحو المص عنه كالاول لدلالة على زيادة الوجود ما اراد الاشارة الى الجواب عن استدلال القائلين
بالعينية الوجود فلنذكر اقوالهم ادلتهم مع ما اجاب القوم عنها قال الشارح في المقاصد احتج القائلون بكون
الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها
فاما قائما بالمعدوم فيلزم اتصاف المعدوم بالموجود وقيام الشئ بالمعدوم ونحو ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته في نفسه لان ما لا ثبوت له في نفسه لا يكون
محلا ولا فيه محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا
للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض
واما بوجود اخر فيلزم التسلسل في الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية وجود معروضه
واما من جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشئ اي وجوده زائد عليه تسلسل الوجود
فبان اعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية
باربعة اوجه الاول انه لو قام بها هي من حيث الوجود معروضة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع
صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر العروضات فان
كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وقد يقال هذا التسلسل مع
تسلسل المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم
وجود الماهية عارضا لها لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانه على تقدير التسلسل يتحقق جميع
يكون وراءه وجود اخر بل كل جميع فرضته فوجودها بواسطة وجود اخر عارض لها تم معنى هذا التسلسل
عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر وانا نقول يمكن دفعه بان جميع
الوجودات الغير المتناهية الملحوظة اجمالا لا جميع محقق على فرض تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون
وراءه وجود اخر اذ لا يمكن ان يكون وراء غير المتناهي شيء بالضرورة الثالث ان وجود الشيء لو كان

زائدا عليها لما كان الوجود موجودا لامتناع التسلسل بل معا معا وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا تحقق
له في نفسه ثابتا لغيره محالا الرابع انه لو قام بالمهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وثبوت
في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فننقل الكلام الى وجوده فيتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه
ثم قال المحقق بعد تقرير الوجوه الاربعة او بجميعها بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانب العروض
والعارض بان يقال انه لو قام بالمهية فالمهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل
ونقرر بالثالث ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه
واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات ثم قال والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود
على المهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود معنى
له اختصاص ناعت بالمهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالمهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا
فعن الاول ان قيامه بالمهية من حيث هي هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة
ليلزم الدور او التسلسل فان قيل انا نريد بالمهية من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها او جزءها
كما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحال وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما
لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض الوجود بلا نزاع قلنا المراد ما لا يعتبر
فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف
في لزوم المحال لان اقتران المعدوم تناقض او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالمهية
عقلي ليس كقيام البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان تلاحظ
وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فان على
الاول اعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم الاول منصا على منع لزوم تقدم المعروض على
العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية وعن الثاني
ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ليس زائدا عليه وليس كذلك
فيه انما التزائد في غيره والا لزم انما اقيمت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود

بذاته

في الخارج يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين
الاشياء بالزمان كانا فيما بين اجزائه من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا
معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا قد عرفت ان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى
فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر
تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الاشياء فانها انما تتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا او
ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم
واللاوجود لا اللاموجود والمعدوم فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان اللاشيء
ليس بذي شيء والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام
الوجود بالمهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل
وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحل ككون الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود
فدور او تسلسل واجتماع المثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا
قبله ليلزم ما ذكر بانه على محل يصير حال الطريان اسود من غير تناقض ولا كذا حال الوجود مع المهية
لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود
بهذا الوجود فلا مخلص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجي ككسوة الجسم وهذا ليس
كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيأتي من نفي الواسطة ثم
اقول سيأتي عند قول المصنف والوجود لا يرد عليه القسمة ما يتعلق بذلك هنا واذا تحققت جميع ما
ذكرنا فنقول قوله **وقيامه بالمهية من حيث هي** اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من جانب المهية
بان الوجود لو كان زائدا على المهية فاما ان يقوم بالمهية الموجودة فيلزم كون المهية موجودة
قبل وجودها او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين بمنع الحصر اي لا نسلم ان قيام الوجود
اما بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة بل قيامه انما هو بالمهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة
ولا من حيث هي معدومة وقد تقرر ان يقال الخصم بان قيامه بها اما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل او في
عدمها فاجتماع النقيضين ومع ذلك لا يمكن منع الحصر والا يلزم الواسطة بل يختار ان القيام في زمان وجودها

هنا الوجود لا بوجود آخر ليلزم تحصيل الحاصل وقوله ع فيه زيادة في التصور اشارة الى الجواب عن
استدلاله من جانب الوجود على سبيل التنزيل على الجواب عن الاستدلال الاول اعلم انا كما ان الوجود انما
يقوم بالماهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني العراء
عن الوجود والعدم انما يثبت للماهية في العقل لا في الخارج ضرورة كونها في الخارج غير منفك عن احدهما
فزيادة الوجود على الماهية وعروضها انما يكون في التصور لا في الخارج ليلزم من كون الوجود في
زيادة وجوده عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في الذهن وجود له زائد عليه
لكن في الذهن ثم وهكذا كلما اعتبره العقل ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه بانقطاع الاعتبار
بل ينتهي الى الحق الذي ذكره شارح المقاصد من كون وجود الوجود في الخارج عين الوجود لكونه
خلاف الواقع لا يخفى ان التوجيه يدل على ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي لا لكونه لا يدفع التصور
في الخارج والحال ان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج وان كانت هذه الحيثية ثابتة لها في العقل
الخارج فاذا كانت موجودة في الخارج جاز ان يثبت لها شيء في الخارج كما ان الجزء الحقيقي لما كان موجودا
في الخارج جاز ان يعرض الاعراض الخارجية وان كانت الجزئية انما تثبت له في العقل وليس منقوض
بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللا ابيض بل قيامه بالجسم من
حيث هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل لانا نقول قولنا الماهية من حيث هي هي مركب من موصوف
هو الماهية ومن صفة هي الحيثية ومعنى كون هذه الحيثية ثابتة لها في العقل هو ان الموجود في
الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود في العقل فقط
من حيث هي موجودة لا انها موجودة من حيث هي وقد ثبتنا اذا عرفت ذلك فاذا يثبت للموصوف
باعتبار الصفة التي لا توجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر له الا في العقل
لان ما يثبت له ذلك الامر ليس الا في العقل وكذا الحال في الجزء الحقيقي فان الاعراض الخارجية
انما تعرض لذات الجزء الموجود في الخارج لا لها مع وصف الجزئية الثابتة لها في العقل ولو ثبت
لها مع ذلك الوصف لم يعرف بالضرورة يكون ثبوته لها في العقل لا في الخارج والنقض غير وارد لان
الحيثية اذا اعتبرت بالقيد الامتناعي بين غير صفتي الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا في العقل

فان

فان الجسم من حيث هو قابل للسواد والبياض لا من حيث هو اسود او ابيض ليس باسود او ابيض
في الخارج لكنه موجود في الخارج من هذه الحيثية اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة كون الموضوع
متقدما بالوجود على السواد والبياض العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له في الخارج لا في العقل فان قيل
انه لم يثبت للماهية كونه في الخارج كانت عارية عن الكون فيه فتكون معدومة فيه هف وان ثبت لها في الخارج
كونه ولا شك ان الثابت للشيء في الخارج غير ذلك الشيء في الخارج مما عنه فيه وليس عين الماهية فيه و
جزءها كان زائدا عليها في الخارج ويلزم من زيادته عليها في الخارج انفراد كل منهما بوجود اذ لا يلزم من زيادة
المقبول على القابل في الخارج ان يكون للمقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل بل قد يوجدان بوجود
واحد كالوجود والماهية فان الوجود موجود بنفسه والماهية موجودة به كما عنه المحقق الشريف بانا اذا
قلنا زيد في الخارج فقولنا في الخارج ان جعل قيدا لزيد كان ظرفا لوجوده وان جعل قيدا لوجوده كان ظرفا لنفسه
لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما اذا
وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا يجزم بكونه موجودا من الموجودات فان عاقلا لا يشك
في ان زيدا موجود في الخارج واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج
ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء او لا ترى ان قولك زيد متصف بالسواد
في الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس الاتصاف وان قولك اتصاف زيد موجود في الخارج
ليس بصادق اصلا وكيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج يطلق بلا اشتباه يقع الخارج
ظرفا لانفسها لا لوجودها فالحاصل ان ما نحن فيه من مقولة الماهية اذا كانت في الخارج ثبت لها في نفس الامر
في الخارج على ان في الخارج ظرف لنفس الكون فلا يجوز ان يقال يثبت لها في الخارج الكون على ان يكون
الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت شيء لشيء في الخارج يقتضي اتصاف الاخر به في الخارج وان
لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية
لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه
فيه بشيء سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للماهية لكانت قبل ثبوته لها
فيه متصفا قبل قيام الكون بها في الخارج كونا اخر فيه وهو باطل فقوله ان لم يثبت للماهية كونها في الخارج

كانت معدومة منه هي موجودة بها وانه يثبت لها في الخارج كون لكن يثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي
فيكون موجودة فيه لما عرفت من ان الوجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك ان
يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود ليلزم
كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج ولا قائما
في الخارج بالماهية فكل ما هو قيامه بها وجود اخر فيه وما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع
على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق
في ذلك بين صفة وصفة نعم يتجه ان يقال صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده اي
الكلام الا في الوجود والماهية فوجب ان لا يكون قيامه بها قياما حقيقيا على نحو قيام البياض بالجسم لان
يستلزم ذلك تكذيب القاعدة البديهية وكما ما حققناه من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد
على ذاته وان غير الوجود موجود في الخارج بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو المتحقق وما هو عين
المتحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى متحقق اخر بل هو متحقق بذاته وما عدا المتحقق يحتاج في كونه متحققا
الى انضمام المتحقق اليه ويمثل بالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء
بالضوء لا بذاته ليس مما يعول عليه لما حققنا من ان الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان قيامه بالماهية
فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود اخر فيه ولما قيل عليه من ان اتصاف الشيء بشيء في نفس الامر
غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا بحسب نفس الامر فوجود الماهية
في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي ولكن الضوء ضوء في نفسه لا انه مضيء في نفسه فان قلت اذا
لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا لزم ارتفاع النقيضين قلت
السلب فرع تصور الايجاب حيث لا يتصور الحمل لا يتصور سلبه فليس ذلك من ارتفاع النقيضين في شيء
وانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبة لا يتصف بايجابها ولا سلبها وهنا لا يمكن ان يتصور نسبة
انتهى كلام الشريف فان قيل قولكم ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له منقوض باتصاف الهيولى
بالصورة فان الهيولى متاخرة عن الصورة بالوجود لكونها شريكة لعلة الهيولى لو صح ذلك
ان لا يصح اتصاف الماهية بالوجود في التصور لتقدمه لانه يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية

ولو اجيب بان هنا تسلسل في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا لزم على امتناع كون الماهية
بالوجود في الخارج ليتم لانه وان توقف على كون الماهية قبل كل وجود موجودة بوجود اخر وتسلسل
لكن ذلك ليتم تسلسل في الاعتباريات لكون الوجود الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج على ما ذكره قلنا
اما الاول فمدفوع بان اتصاف الهيولى انما هو بالصورة المعينة والتي شريكة لعلة الهيولى هي صورة ما فلا
واما الثاني فبان مرادنا من كون اتصاف الماهية بالوجود عقليا لا خارجيا هو ان الوصف اعتباري ليس
في الخارج لا انه ليس بخارجي وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف ذهني والوصف خارجي فكيف كان الوصف
فالاتصاف ذهني ولو فرضت الوجود موجودا في الخارج فالتسلسل اللازم هناك ليس تسلسلا في الاعتبارات

تذييل ان جماعة من اتباع الاشعري ارادوا توجيه مذهبه في عينية الوجود للماهيات بحيث يرجع الى
فقال شارح المقاصد محاذيا لما في المواقف ادلة القائلين بان وجود الشيء ليس نفس ذاته لا يفيد
ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم منه ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل
هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته
سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاول بحيث يجتمعان اجتماع القابل
غيره لا تدل على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم منه ذلك الشيء فان هذا بديهية البطلان فاذن
من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل
والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات
بمعنى ان لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما بالاخرى كبياض الجسم فحينئذ يرتفع البحث وبيان ان المراد
في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول باشتراك الوجود لفظا
المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم
مكابرة ومخالفة لبديهة العقل انتهى وانت خبير بان صريح مذهب الاشعري هو انه ليس للوجود في نفسه
اصلا لا خارجيا ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وانه يفي به ادلته وكلام القوم صريح في ان له قياما
في العقل وهو صرائح بالزيادة فاين التوفيق بين المذهبين وليت القوم لم يتسوقوا كلامهم بان ليس
هوية ممتازة عن هوية الماهية فقط بل بانه ليس له هوية خارجية اصلا لا ممتازة عن هوية الماهية ولا

فانه دليل الاشعري لا ينفي زيادة في التصور بل الحكم لا يثبت زيادته في الهوية

معها ونبّا ما قلنا على ان الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين قال في المواقف هنا الوجوه اى الثمرة
هذا القوم انما يفيد تغاير المفهومين دون الذاتين والنزاع انما وقع في تغاير الذاتين فان ما قلنا لا يفيد [illegible]
هو بعينه مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان
يقوم احدهما بالاخرى وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ وهذا لا يرى صريح فيما ذكرناه وظاهر انه لو كان ثمة
واحدة هوية لمفهوم الوجود والسواد مثلا لكان الوجود لتلك الهوية محمولا على تلك الهوية بالمواطاة كالسواد
لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود ثم لا يلزم اما ان يكون كل منهما
عرضيا لتلك الهوية واما لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون شيء من الماهيات ذاتيا
لشيء من الهويات وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني اما ان يكون كل منهما ذاتيا او يكون احدهما ذاتيا والاخر
عرضيا فعلى الاول فاما ان يكون كل منهما تمام الماهية او كل منهما بعض الماهية او احدهما تمام الماهية والاخر
بعض الماهية فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية الواحدة ذات ماهيتين وعلى الثاني ان لا يكون شيء من
الماهيات تمام الماهية لشيء من الهويات وعلى الثالث ان يكون اما الوجود جزء الماهية او الماهية جزء الوجود
واما الثالث فان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما ان يكون تلك الهوية بنفسها هي هوية للذاتي
هوية للعرض ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرض كما لا يخفى او يكون بعضها هوية للذاتي غير
بعضها هوية للعرض فيكون هويتين في الحقيقة لا هوية واحدة فليتفطن ثم ان صاحب المواقف زعم ان
راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى انه في العقل امر هو الوجود و
اخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس
الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا
نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات والممتنعات و
مغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل فيه او
النفوس في الجملة فلا يجديهم مجرد نفي الوجود الذهني في نفي التغاير بين الوجود والماهية في النفوس
بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر وفي نفي الاشتراك المعنوي بان يجعل من الوجود
معنى كلي مشترك بين الوجودات الا لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان

ومفهوم

ومفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر انهم لا يقولون الوجود زائد
في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل
يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من
القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي

نقل مقال وتقرير اشكال المشهور ان الوجود المطلق اعني هذا المفهوم البديهي الذي يقع به الاشتراك
بين الماهيات وزيادته عليها في التعقل مفهوم كلي له افراد عارضة للماهيات متماثلة او متخالفة و تلك
الافراد انما يعرض الماهيات في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد
المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب
وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص لا في الوجود المطلق اذ هو زائد في الجميع عند الجميع وبناء
ذكرنا قول المصنف فيما سيأتي وبهذا يندفع الاشكال على عروضهما وقال شارح المقاصد هنا ان ما ذكر من
الوجود على الماهية ذهنا انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير معلومة للعقول
مخصصيتها ما الوجود هو الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة
حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به وان
وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق و يعبر
عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم
جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير
حصصا حسب اضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذلك وذاك ووجودات الاشياء هي هذه الحصص
وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند
محققيهم وذهنا وخارجا عند اخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا
الوجودات والوجود احقائق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة ليكون متماثلة
الحقائق ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور
السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم ومشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج

لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض يوهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة
حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج
وذاك وليس كذلك بل حقائق متخالفة مندرجة تحت هذا المفهوم الخارج منها العارض لها واذا
اعتبر تكثره لذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافته الى الماهيات فهذه الحصص خارجة عن
تلك الوجودات المتخالفة فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى
الماهيات والوجودات الخاصة المتخالفة الحقائق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان
عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب وخارج زائد فيما سواه انتهى كلامه
وبالجملة كتب القوم مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة
بحسب تكثر الماهيات وبنوا عليه كثيرا من المسائل ولعمري ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد
كان فهمهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق الماهية لاما به تحقق الماهية وسياتي عن قريب في كلام المص
ومذهب فطانتهم ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون
هو ليس نفس تحقق الماهية المخصوصة لاما به تحقق الماهية وكل ما يفرض تحققا لا يمكن ان يكون له فرد
في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحققات ولا يمكن ان يتخصص الا بان يكون تحقق هذا
وتحقق ذاك وهذا التخصص حاصل بمجرد الاضافة الا انما هو متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصص
فليس للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى الماهيات المتكثرة وهذه الحصص ليست الا نفس
التحقق مع قيد الاضافة الى الماهية ومفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له فرد حقيقة
بالماهية بحسب نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن لانه اعتباري محض وانتزاعي صرف فما لم
العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون قائما بشيء اذ ليس شيء الا بعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل
من الماهية اما من حيث هي كما في الواجب او باعتبار امر زائد عليها كما في الممكن بغيره قائما بالماهية و
الماهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام الوجود بالماهية في التصور لا ان هناك قياما متحققا
بلا اعتبار معتبر اذ لا يتصور ذلك في حق الوجود الذي ليس معناه الا التحقق كما عرفت فهذا
هو تقرير الاشكال الوارد على الحكماء وستسمع منا ما ينفصل به عن هذا الاشكال ونقرر برهانه

على وجه يطابق قواعدهم انشاء الله العزيز **هداية** قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود وان
الوجودات بل الموجودات ليست بمتكثرة في الحقيقة بل هناك موجود واحد قد تعددت شئونه وتكثرت
ولما كان ذلك بحسب الظاهر وبالمعنى المتبادر مخالفا لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الموجودات بالحقيقة لا بمجرد
تصدى كثير من المحققين لتوجيه مذهبهم فمنهم من لم يخض في التصوف ومما يستروح طريق النظر
ان مرادهم من الوجود الواحد هو حقيقة الوجود العام البديهي اعني ما هو مفهوم له حقيقة ولكن لا بشرط
والا تعين وانه هو الواجب تعالى كما ان واجب الوجود عند الحكماء هو تلك الحقيقة ولكن بشرط الا تعين فقال
بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائدا على الوجود الواجب وعلى الوجودات الخاصة الممكنة
نقل عن كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود
كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا غير موجود
العقل ويكون مفروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته
بالنسبة الى افراده فانه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات وانوع ما ذكروه انه اذا اختلف
والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهياتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض ولمية الاختلاف في
الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية ونقل عن بعضهم انه اذا اختلف حقيقة يكون
شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحققين راجع الى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة
انه حقيقة كانت من علم او وجود او غيرهما فقابل يستعد لظهور الحقيقة من حيث هي امر منها من حيث
في قابل اخر مع ان الحقيقة واحدة والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الامر المظهر المقتضي
تلك الحقيقة تعينها مخالفا لتعينها في امر اخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض
ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا بالنظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى
الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية من جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية
توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة بدون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة
الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء
ولا تستبعد وجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله ونسبة العقل

النور كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بعجز ما لا يدركه الوهم كوجود موجود لا خارج العالم
ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بعجز بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة يحيط
حصرها التقييد ولا يقيدها التعين مع ان وجود حقيقة كلي ليس من هذا القبيل فان كثيرا من الحكماء
والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والمقصود هنا رفع الاستبعادات العقلية والاوهام
العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة فان قلت فما الدليل لنا على وجود الكلي
الطبيعي فليس مما يفيد هذا المطلب على اليقين بل على الاحتمال قلت هنا وقع الاعراض عن ايراده
الاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلب بعينه فنقول لا شك ان مبدا الموجودات موجود فلا
اما ان يكون حقيقة الوجود او غيرها لا جائز ان يكون غيرها ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده
الى غيره هو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا
المطلوب وان كان متعينا يمتنع ان يكون داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا فان
محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين عينه قلت ان كان
التعين بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا لان ما به التعين اذا كان ذاته يمتنع
ان يكون هو في نفسه غير متعين والا تسلسل وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه
من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من تتبع معارف الصوفية
في كتبهم انما يحكى في مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية
منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين اخر من التعينات الالهية
والخلقية فلا مانع لها ان يثبت لها تعين يجامع التعينات كلها لا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاته
غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذا تصورها العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين
اشتراك الكلي بين جزئياته لا بمعنى تحوله وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية
علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة انتهى كلامه ولم يرد عليه بلغ العلماء
في تقرير هذا المطلب لكن عند محققيه انظار كثيرة يجب ان يشير الى بعضها منها ما حصل بالتشكيك فانه
في الحقائق والذاتيات وعلى ذمتنا اتمام البرهان عليه ودفع الشك عنه في موضع يليق به وح ذلك

فليس

فليس بما يرفعها بحيث لو لم يكن هناك مانع اخر وشيئا حقيقة انتهى ومنها حيث طور وراء العقل فانه يمتنع
ان يكون طور وراء العقل الا النبوة ولو جوز ذلك لبطلت الشرائع وجميع الاحكام النقلية والعقلية
ان يرتفع الامان وانسد باب الايمان وليس يتجه ما ذكر من الرياضة والمجاهدة سوى تلطيف السر و
الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر ويصفو الذهن فيجرد المعقولات النظرية عن غواشي الوهم
ويتميز المعقول عن الموهوم وذلك هو معنى الكشف ونور الله الكاشف بل ان التصوف لا
المرتقية البالغة الى حد المشاهدة التامة والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الاوهام
والاغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء
ومنها تجويز كون وجود الواجب الذي هو اتم انحاء الوجود فعلية وكمالا على نحو وجود الكلي الطبيعي
على نفس بوجوده لا هو من اضعف الموجودات الغير المستقلة في الموجودية المحتاج الى انضمام
والعوارض المشخصة ومنها نفي كون التعين عين ذاته تعالى او اثبات تعين له لا ينافي التعينات بل يجامعها
يختلط معها هو عين ذاته تعالى وظاهر ان مثل هذه الحالة لا يكون الا من ضعف للتعين والوجود لا من
وتماميته كما في المجردات العقلية فانها يمتنع ان يختلط هويتها مع غيرها فكيف الوجود الواجبي
الحق توجيه مذهبهم وتاويل كلامهم في وحدة الوجود لا ما يؤول الا مذهب الحكماء المتالهين على ما
من مذهبهم من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحت وعين التعين البحت وعين الفعلية الصرفة في
وجود فانفسخ فلا امر زائد عليها وهو حقيقة الوجود ولا حقيقة له غيرها تكملة فالتعمق في
المقاصد وما يجب لك الوجود من اختلافات العقلاء فيها مع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان اقا
من حال الشيء ان يتبع ذاته التجلي والخفاء عنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل انه جزئي حقيقي لا تعدد
فيه بالذات وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان في قولنا وجود زيد ووجود عمرو
قولنا اله زيد واله عمرو وقال والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او
ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بجوهر و
لا عرض لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل
بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان ومنها اختلافهم في

نفس الماهية اونا ندعيها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك معنى اولا كما سبق ومنها اختلافهم
في انه متواطئ او مشكك وسيجيء وانما اطنبنا في هذه المسألة بهذه التحقيقات لكونها من اعظم المهمات
المسألة الرابعة في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه مقصودا بالبديهة و
مشتركا معنى بين الوجودات قد يتقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي او في الخارج ويراد فيه
العيني والوجود الاصيل وقد يتقيد بالذهن فيقال الوجود الذهني او في الذهن ويراد فيه الوجود
الظلي والوجود الغير الاصيل والمراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصف به الشيء
بحيث يصح ان يترتب عليه اثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة من الحقائق وذاتا
من الذوات فمعنى كون النار مثلا موجودة في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليه الاضاءة و
الاحراق ومن هنا قيل الوجود الخارجي هو كون الشيء مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام وهذا القسم
مما لا شبهة ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء به بحيث
يترتب اثاره ولوازمه عليه مع كونه ذا كون وتحقق ما وهذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من
المتكلمين وبين غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها
عنها انا يصاحبها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا
وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها
والآثار والاحكام وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود
في الذهن نفس الماهية توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال
بعض الفضلاء الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحقق محل النزاع بحيث لا مرية فيه
يوافقه كلام المثبت والنافي لا تستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا انتهى كلام
شارح المواقف فالماذكرنا اشار المصنف قدس سره بقوله **وهو** اي الوجود **ينقسم الى الخارجي**
والذهني اي يشتمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا منهما ثابت ومتحقق **والا** اي وان لم ينقسم
اليهما ولم يشتمل على المجموع بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني **لبطلت الحقيقية** اي هذا
القسم من القضايا استدل المثبتون الوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول ما اشار المصنف المدعو

يستدعي نقل مقدمة وهي ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة
في الخارج محققة كقولنا حركة الفلك المشرقية ولا غربية وكقولنا هلك كل الماشية وقتل من في الدار وامثال
ذلك مما الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الوجود وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية
فقط كقولنا الماهية اما ذاتي او عرضي وقولنا الذاتي اما جنس او فصل والوجود اما مجرد عن الماهية او قائم بها وقد تؤخذ
حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث
واما مركب او بسيط انما اعتبرت تلك من القضايا التي تستعمل في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد
المحققة الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد في تقرير هذا الدليل ان من القضايا قضايا
حقيقية وهي ما يستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج اصلا كقولنا العنقاء حيوان وكل نقيض
الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم فانا نحكم على جميع الافراد
يكون التقاضا باعتبار الوجود في الذهن انتهى فخص الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى وتبعه المحقق الشريف
فقال في شرح كلام المصنف يعني ان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد للكلي الواقع عنوانا
سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلنا كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية
حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة
في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد
التي يصدق المثلث عليها على تقدير وجودها فظهر ان الحكم فيها يتناول ما ليس بموجود في الخارج اصلا فلو لم يكن
وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام الايجابية
كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها
في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذي هو مدعاه المصنف لان لا يجعل الموجبة الجزئية داخلة في المدعى
بعد تخصيص الدعوى بالموجبة الكلية اقول فظهر من مجموع ما نقلنا انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية
وان المراد من بطلان الحقيقية هو بطلان اعتبارها الا انه يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية
واخذها قضية حقيقية باطلا مطلقا فانه حينئذ لا يصح فيما لا وجود لموضوعها اصلا من حصر
الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج فيما كان لموضوعه وجود فتعين القضية الخارجية

ويصير اعتبار الحقيقية لغواً محضاً والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض على هذا الدليل
بالكلية بانه على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما علم من
الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما
في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد
وجميع الافراد الذهنية يعني جميع الافراد الموجودة في الخارج وغير الموجودة في الخارج لكان يلزم [illegible]
كما قيل لكان كما ذكر على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي انتهى اقول الافراد النفس الامرية
لا يمكن ان ينحصر في مادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من الافراد النفس الامرية ما
فرد الماهية اعم مع قطع النظر عن الوجودين مثلا حكم المثلث مطرد على جميع ما هو فرد لماهيته سواء كان
موجودا باحد الوجودين او لا كيف وتقرر الماهية متقدمة بالماهية على تقرر الوجود كما سيأتي وهو لنفس
بعد الوجود انما يكون للماهية لا للوجود واما ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية هنا
بل بمعنى اخر كما سيأتي عن قريب ثم قال والحق ان معنى قول المص والا لبطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا
القسم من القضية بمعنى انه لا يكون له اعتبار وفائدة فيرتفع هذا القسم بالكلية اقول قد عرفت
ان المقصود من كلامهم من سبقه ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم ثم التوجيه على القاطع كلامهم ومبنا انه
اورد عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على اعتقادهم ثبوت الوجود الذهني
وليس في اعتقادهم ذلك دليل عليه بل الكلام في طلب علة هذا الحكم اليه واقول هذا مدفوع بانه انما يكون
مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية والذهنية وليس كذلك ما عرفت بل
الحكم على جميع الافراد بحسب النفس الامر من غير التفات الى خصوص وجود خارجي وذهني وان المقصود فلا فرد
في الخارج والا موجود فيه لا الى خصوص الوجود الذهني فانا نجزم قطعا الذي في [illegible] زوايا المثلث
نجزم بعموم الحكم لجميع الافراد بحسب نفس الامر ولا يخطر ببالنا خصوص الافراد الذهنية بل نجزم بذلك وان
فانكرنا الوجود الذهني بل صح القول بعدم مرتبة غاية الامر ان يجعل الوجود في الخارج واللاوجود
ثم اني اقول اذا علمت معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما ذكرنا وتاملت حق التامل علمت انه لا حاجة
الى التخصيص بالكلية بل يكفي الايجاب فقط اذ يلزم ح على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية

وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر [illegible] لكن ليس كذلك

وجزئية لان المعتبر في القضية الجزئية انما هو البعض الغير المعين فكل بعض من الابعاض اذا اخذ على تحقق الحقيقية
يكون له افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا لم يصدق الا على الافراد الموجودة
في الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية والجزئية الخارجية فلم يكن لاعتبارها حقيقية فائدة فيلزم
بطلان الحقيقية مط وهو المط فان قلت من القضايا ما ليس لعنوان موضوعها فرد ذهني بل ينحصر افراده
في الامر الخارج كمفهوم الواجب بالذات والوجود الخارج فانها لا تتصور بالفعل الا على الامر الخارج
وح يتحقق الحقيقية الموجبة الكلية قلت ذلك مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت
ما ذكرنا من معنى الحقيقية والمراد من البطلان اندفع ذلك على ان المراد بالافراد الذهنية هو الافراد
المقدرة على ان يكون الذهن ظرفا للوجود الفرضي اعني الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير
لا للوجود الذي يكون الافراد على تقدير وجوده فلا نسلم انه لم موجودة به وليس لمفهوم الوجوب
والواجب بالذات فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فليتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا الدليل
لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالي باطل فانا اذا قلنا الممتنع معدوم
فلا نريد به قطعا ان الممتنع في الخارج معدوم فيه بل نريد ان الافراد المعقولة للممتنع من الافراد
المعقولة المعدوم وقد اعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس قضية
في اصطلاح القوم واجيب عنه ان المراد من الحقيقية هاهنا التي حكم فيها على ما صدق عليه في نفس
الكل الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا
لا المنتشرة بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة لكن يرد عليه
ان مفهوم المعدوم امر سلبي هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف وفيه ما فيه وعندك انه قال واثبت
بان تقرير شارح المقاصد اوفق بما ذكر الا تقرير المواقف لكن ينبغي ان يعلم انما يصير الحكم فيه ايجابا
واعترانا لا كلام الوجه الثاني انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا
اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم
بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات
لتحقق هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن فثبت ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه

في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال إنا نحكم على الممتنع
بأحكام ثبوتية يعني الأحكام الإيجابية فلا يرد عليه أنه إن أريد الثبوت في الخارج فممنوع أو في الذهن
فمصادرة على أنه يجوز إذ يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصراً في الخارجي والذهني لا يستلزم
أن يراد أحدهما ليلزم المنع أو المصادرة كذا في شرح المقاصد واعلم أن هذا الإيراد قد يورد باعتبار
الإثبات وقد يورد باعتبار الثبوت وعلى الأول يقرر بأنك إن زعمت أنك توجب وتثبت تلك الأحكام
في الخارج للموضوع المذكور فذلك باطل قطعاً لأن صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع
في الخارج وإن زعمت أنك تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني يقرر بأنك إن أردت
بالأحكام الثبوتية أحكاماً وأموراً ثابتة في الخارج فلا نسلم أنا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج
ولو سلم وجب أن يكون المحكوم عليه موجوداً في الخارج وإن أردت بها أموراً ثابتة في الذهن فذلك
مصادرة والإيراد المنقول ظاهر في الثاني فلا يتجه الجواب الأول بل يجاب بالجواب الثاني وقد يجاب
المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلاً في مفهومها احترازاً عن الموجبة السالبة المحمول فإن صدقها لا يقتضي
وجود موضوعها لأن حقيقتها راجعة إلى معنى السالبة ضرورة أن انتفاء شيء من آخر يستلزم
انتفاء الآخر بانتفاء الشيء عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما إلا بالاعتبار ولا شك أن صدق
السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها وإذا كانت الأمور المحمولة ثبوتية لا سلب في
مفهومها كان الحكم بها إيجاباً حقيقياً لا راجعاً إلى السلب والتحقيق أن السالبة المحمول لا يقتضي
وجود الموضوع بمعنى أن نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكر وأما ربط ذلك المحمول السلبي
بالموضوع وإيجابه له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة فإذا كان المعتبر هو الإيجاب فلا فرق
بين أن يكون المحمول سلبياً أو غيره فلا حاجة إلى هذا الجواب بل لا حاجة إلى اعتبار الثبوت في
نفس الأمور المحمولة فالمعول هو اعتبار الإيجاب والإثبات سواء كان المثبت وجودياً أو سلبياً
وإذا اعتبرت الجواب عن الإيراد المتوجه إليه هو الأول وقد أعرف بأنه جواب الشارح المقاصد في
يظهر اتجاهه ولعله لم يتم لأن معناه أن المراد من الأحكام الثبوتية هو الأحكام الإيجابية سواء
كانت الأمور المحكوم بها ثبوتية أو سلبية واعترض عليه بأنك إذا أردت بالوجود الخارجي

ما ليس

ما ليس في قوة الملكة فلا نسلم أنا نحكم على أمور لا وجود لها في الخارج بل كل ما نحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية
فالمعدومات بأسرها ثابتة خارجية فيكون موجوداً في الخارج بالمعنى المذكور وإن أردت به ما ليس في قوة
من الزمان وجوده علة المدارك العالية ويكون النفاذ مداركنا إلا بعد المدارك كافياً في أن نحكم عليه في
أنا لا نريد بالوجود الذهني إلا الوجود ما غير أصيل لا يترتب عليه الآثار كما عرفت سواء كان في مداركنا أو في
مداركنا الخارجية عنا فإن قيل هذا الدليل منقوض بأنه قد نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه أحكاماً إيجابية
صادقة مثل أنه معلوم لنا ولا شيء في الخارج فهو في الذهن فيلزم أن يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية
شخصاً واحداً وليس كذلك ضرورة أنهما شخصان متغايران وإن كانا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات إنما هو
الصورة الذهنية سواء كان ذو الصورة موجوداً أو معدوماً والموجود الخارجي ليس معلوماً إلا بالعرض
فكلما نحكم به على الموجود الخارجي فإنا نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها الحكم إلى ما
في الخارج فإن أردت أنا نحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يسري الحكم منها إليه فمم إذ ذلك فرع وجوده
وإن أردت أنا نحكم عليها بأحكام لا يسري إليه أو يسري إليه حال وجوده فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه
الوجه الثالث قال في المواقف أن من المعدوم ما هو كلي أي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد
أن يكون الموصوف بها موجوداً وليس في الخارج لأن كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن
وأورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية لأنها عدم المنع من فرض الشركة كذا قرره شارح المقاصد
بأن الكلي معدوم وكل معدوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لأن كل ما هو
في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن فلا يرد عليه ذلك الإيراد لأن المعدومية ثبوتية لا محالة ويرد على
التقرير بأن هذا داخل في الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجهاً آخر على حدة فإن قيل على الوجه الثالث لا نسلم
أن الإيجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم إن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له قلنا معنى الإيجاب أن
ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول من غير أن يكون هناك ثبوت أمر لأمر بمعنى الوجود والتحقق فيه
وأما ذلك التعبير بالعبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وهو نفس المتنازع فيه بل اللازم هو تميز الموضوع
والمحمول في العقل ولا نسلم أن التميز بحصول الشيء في العقل وإلا لكان العلم بشيء ما كافياً في إثبات الحكم
أجيب بأنه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم

عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة فيلزم التعلق
بين العاقل والعقل المعروف به بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن و
هذا استدلال علمي حق بان نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا مرية في فهم الشيء وتعقله الى اخر
قال سيد المدققين وتوضيحه ان موجودية الجنة متقدمة على ثبوت دينار واوصافها فالعقل على ثبوت
نفس الامر كما صرح به المصنف في [illegible] المصابيح ولمعة بديهة العقل تشهد بان الجنة ما لم يكن لها ضرب
من الوجود لم يمكن لها صفة اصلا بل لا يكون في هذه المرتبة مميزة بالفعل ولا شيئا من الاشياء كما يتعلق
بها العاقل ثم قال ولا ينافي ذلك ان يعين العاقل معدوما باقتضائه امكانا وكذا لا يعين المواد بانها
صور انواع اعراضا و[illegible] بتعين ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق به العاقل قبل وجوده قال فاعرف ذلك
موفاة الا معرفة كيفية علم الباري تعالى بالمعدوم وما انتج وفيه كلام لعلك تستطلع عليه انتهى هذا الجواب
زعموا بتغيير الدليل ورجوع الى استدلال اخر فالاولى ان يجاب بان الايجاب في قولنا هذا ذلك
ليس معناه الا الحكم بثبوت ذلك لهذا بالضرورة كيف [illegible] الايجاب ليس الا الحكم بالثبوت الرابطي فمنع
مكابرة صريحة **والموجود في الذهن انما هو الصور الحالة فيه كثير من اللوازم** اشارة الى الجواب عن
متمسك النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قائلون به ولما كان مبنى الوجود الذهني
على استلزام التعقل اياه وقيام الموجود الذهني بالذهن اقتصر المانعون على نقضه بوجوه الاول لو كان
التعقل مستلزما لحصول في العقل يلزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والانحناء والاعوجاج ان يكون
الذهن حارا باردا مستقيما معوجا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام
الثاني انه يلزم ان تحصل السموات مثلا بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة
الثالث انه يلزم من تعقلنا المعدوم وما وجوده في الخارج كونها موجودة في العقل الموجود في الخارج
بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب
عن الكل انه مبني على عدم التفرقة بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به
الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين
هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا في الاستقامة والاعوجاج وامثال ذلك والمعلوم بالحصول

اسم الله حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات وامثالها لا صورها الكلية والجزئية والموجود
في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين
كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن فان الحاصل في الذهن من
المعدوم صورته والوجود غير متاصل ومن الذهن في الخارج هويته والوجود متاصل وبالجملة فانه
الشيء اي صورته العقلية تخالف هويته العينية في كثير من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم الماهية
الوجود الاصيل وقد يكون لوازمها بحسب الوجود الغير الاصيل وقد يكون لوازمها من حيث هي مع
قطع النظر عن احد الوجودين فالموافقة بين الصورة والهوية انما تجب في القسم الاخير بخلاف القسمين
الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية هو ان الصورة اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية
والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة
العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحال والا لم يكن صورة لها فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول
مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة فلو نسبنا اليه
المحال كالزوجية والفردية او نسبنا المعروفة كالامتناع ونحوه لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب بل الجواب
الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب للاتصاف بشيء هو قيامه
لا حصوله فيه فحصول الصفة في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به وبهذا الفرق يندفع لشبهة اشكال
قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد
في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو مفهوم الحيوان وثانيهما
موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى القول بالشبح الموجود في الذهن الذي هو كلي وجوهر ومعلوم
هو مفهوم الحيوان الذي يجرده [illegible] بالذهن اذ على هذه الطريقة ذلك هو معنى الموجود في الذهن و
في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن فلا اشكال
واما على القول بحصول حقائق الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي
هو جزئي وعرض ما هو اذ ليس على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم
فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورته

المطابقة له في الحقيقة ومن وجود الشيء في الذهن يلزم اتصاف الذهن بالعلم بذلك الشيء اذ هو القائم بالذهن
لا بذلك الشيء اذ هو حاصل فيه لا قائم به قلت اما الجواب عن لزوم اتصاف الذهن بلوازم الماهية كالزوجية
والفردية فهو ان لوازم الماهية انما هي من الامور الانتزاعية ومعنى قيام الصفة الانتزاعية بالشيء واتصافه
بها كون الشيء بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية وامثالها بالقياس الى
الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية او الفردية ثم
يصفه بها بل هما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كذلك ومعنى الوجود العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع
منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر كالزوجية في الذهن مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة
فيه موجود خارجي وبالقياس الى الذهن موجود ذهني فتحقق ان مناط اتصاف الشيء بالشيء انما هو
بحسب الوجود العيني لا بحسب وجوده الذهني واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني
فان معنى الوجود الذهني انما هو على قياس الوجود الذهني بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله
فيه من غير قيامه به كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصورنا
العرض كالسواد مثلا بدون الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها فيكون
لا عرضا لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع
ولا عرضا ايضا لانها في الذهن بذاتها لا في موضوع والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع فلا يشكل
صورة الجوهر في الذهن بناء على الفرق بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر جوهر لوجود
فيها واما الاشكال المورد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في
المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث الوجود في الذهن اعني القيام به شيء ومن حيث
في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو معقول بالذات جوهر اي ماهية جوهر وكلي وموجود في الذهن
ومن حيث حصول الوجود الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن الشخصي والمحفوفية بعوارض ذلك الذهن
جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود الذهني الظلي لانه
موجود خارج الذهن ومن حيث الموجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي وشخص من
الجوهر وموجود في خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود في الذهن متصفا بما هو

بالذهن

بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو هو موجود في الذهن فهو جوهر واذا اعتبر من حيث قيامه
بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فليس مفهوم الحيوان مثلا موجودان فرد موجود خارج الذهن وفرد موجود في الذهن
وفرد عرض للفرد الموجود في الذهن ان قام بالذهن وذلك لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد
الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة
بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود
خارج الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع ومعنى العرض الخارجي هو انه
موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان في الذهن كان لا في موضوع
وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا
كما في فرد مفهوم السواد مثلا فان فرده الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى
العرض الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع
هو الذهن وهذا معنى ما قاله المحقق في شرح الاشارات رسالة العلم انه اذا سمينا الصور الذهنية
علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان مساوية الحقائق للمعلومات ومن حيث هي كذلك
جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها
في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقد اتضح مما ذكرنا ان الشيخ في الهيات الشفا بقوله
العلم فان فيه شبهة وذلك ان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة
عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون
اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء
نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود
في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان يكون
موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع
واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ثم قال فان قيل قد جعلتم العلم
تارة تكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون ماهية شيء موجودة في الاعيان

من عرضًا ومن جوهرًا حتى يكون في الأعيان محتاجًا إلى الموضوع مطلقًا وفيها الاحتياج إلى الموضوع ما البتة ولم يمنع
أن يكون معقول تلك الماهية مصيرًا عرضًا أي يكون موجودة في النفس لا كجزء منه وقال أيضًا في إلهيات
الشفاء فإذا الاعتراض في الأعيان جواهر والمعقول الكلي أيضًا جوهر إذ صح عليه أنه ماهية حقها في الوجود
في الأعيان أن لا يكون في الموضوع لا بشرط أنه معقول الجواهر فإن معقول الجوهر ربما يشك في أمره فظن
به أنه عرض محض بل كونه علمًا أمر عرض بحسبه وهو العرض وأما ماهيته فماهية الجوهر وإنما شارك الجوهر
بماهيته جوهرية قال فكليات الجواهر جواهر في ماهياتها انتهى كلام الشفاء وينطبق أيضًا على ما ذكرنا
ما نقل عن بعضهم من أن العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم انتهى فإن الاعتبار الذي
به كيفية هو قيام الصورة العلمية بالذهن ومحفوفيتها بالعوارض الذهنية والاعتبار الذي به
من مقولة المعلوم هو اعتبار تلك الصورة من حيث أنها مطابقة لما أخذت منه وحصلت عنه في الذهن
وبالجملة فالحاصل أن مغايرة الأمر الأول والأمر الثاني في كلام الفارق بين الحصول والقيام إنما هي
مغايرة الماهية من حيث هي هي مع ما هو فرد لها فإنهما متحدان لا محة بالذات والوجود ومتغايران بالاعتبار
كيف لو كانا متغايرين بالذات لكان هو القول بالشبح والمثال بل جمعًا بين المذهبين ولم يقل
أحد منهم فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام الماهية به فما يجيب أن يعلم أن وجود الصورة العلمية
في الذهن وقيامها به إنما هو وجود في المعلوم الذي هو ذو الصورة وليس هو موجودًا ذهنيًا في
هذه الصورة فإن الموجود في الذهن هو ما يكون صورته وماهيته معراة عن العوارض وعن وجوده
الأصيل الذي هو مبدأ آثاره ولوازمه قائمًا بالذهن وتلك الصورة القائمة بالذهن نفسها
قائمة بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة لا صورة منها مجردة عن عوارضها من حيث
هي صورة هي من حيث هي وباعتبار أنها شيء من الأشياء له آثار وأحكام موجودة في الخارج فإن
الذهن أعني النفس الناطقة موجودة في الخارج وقد قامت بها تلك الصورة وترتبت على تلك
الصورة آثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي إلا ذلك وذلك كما أن التلفظ بلفظ زيد مثلًا
لفظ لكان زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محة وكذا نقش هذا اللفظ في الكتابة وجود كتبي
لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش مع أن الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة

قائمة بالذهن لا ما يكون هو مع عوارضه ولوازمه

الرابع

وما عند من تشبيه الأمور الذهنية بالأمور العينية كما ذهب إليه المحقق الدواني ولا أنها مع كونها كيفًا
حقيقة موجودة ذهنية وبمنع انحصار المقولات في الموجودات العينية كما ذهب إليه السيد السند المدقق
وبذلك اندفع وجود الأمر الثاني في كلام الفارق ولعمري أن ذلك بمعزل من التحقيق وإنما أطنبنا في
هذا المقام لكونه من مزال أقدام الأفهام واعلم أن المشهور أن للقائلين بالوجود الذهني مذهبين
أحدهما القول بأن وجود الأشياء في الذهن هو حصول صورها وأشباحها الموافقة لها في بعض العوارض
في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلًا في الجدار وهذا القول للقدماء وثانيهما القول بأن حقائق
الأشياء وماهياتها حاصلة في الذهن وهذا القول للمتأخرين فالأولون إذا قالوا صورة الشيء موجودة
في الذهن أرادوا بها شبحه وشبيهه والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته والتحقيق أن الوجود
الدال على ثبوت الوجود الذهني إنما دلالته على وجود حقائق الأشياء وماهياتها في الذهن لا الأشباح
المغايرة لها في الماهية الموافقة لها في بعض الأعراض فإن الحكم على شيء إنما يستدعي وجود ذلك الشيء
لا ثبوت أمر مغاير له وإن وافقه في بعض الأعراض والحق أن مرادات الأشباح الذهنية لما لم يظهر عندي
ولم يصدر منهما أحكامها أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح لأن شبح الشيء لا ينفك عنه أثره لكن
لا أنهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن وأن هناك مذهبين **المسئلة الخامسة** في أن
ليس أمرًا ينضم إلى الماهية فيتحقق به الماهية بل هو نفس تحقق الماهية وحصولها وكونها كما أشرنا
فيما سبق وإليه أشار المصنف بقوله **وليس الوجود معنى به يحصل الماهية في العين بل الحصول**
وهذا رد لما ذهب إليه جماعة من المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة إلى الماهية
وكون الماهية موجودة بها فعندهم المجعول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة إنما هو الوجود
والماهية من حيث هي غير مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب ظاهر
سخيف جدًا وأبطله شيخ الإشراق في كتاب الإشراق وغيره بما لا مزيد عليه وحاصله أن ثبوت
الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون الماهية موجودة في
قبل وجودها في الخارج وأيضًا لو كان الوجود موجودًا في الخارج فإما بوجود غيره فيلزم التسلسل
الوجودات وإما بوجود هو نفسه فيلزم أن لا يكون حمل الموجود على الوجود وغيره بمعنى واحد

اذ مفهومه فيه انه نفس الوجود وفي ثبوته شيء له الوجود والحال انه لا يطلق على الجميع الا بنحو واحد وحينئذ
فهو ان الماهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل في عالم العقل وجوابه انكم فرضتم ماهية في الخارج ثم ينضم
الجاعل الوجود اليها وهذا باطل لان الماهية اذا كانت اولا في موجودة لم ينضم من الوجود الا كون
الماهية فلا حاجة لانضمام الوجود اليها بل نفس الماهية انما صدرت من الجاعل فكانت في الخارج فكان
في الخارج بعد الصدور هو وجودها والمهم انا عيننا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال هذا المذهب
الى هذه المؤنة بل يكفي ان يقال انا لا نعرف ولا نفهم من الوجود الا كون الماهية وحصولها بالقوة
لا امرا منضما الى الماهية فتصير موجودة فلو انضم اليها امر الجاعل لا يكون ذلك الامر موجودا بالمعنى
المفهوم للكل ولا ينبغي ان يتوهم المنافاة بين ما ذكر هاهنا وبين ما اشرنا اليه سابقا وسيأتي تحقيقه من
كون الوجود عند الحكماء ذا افراد حقيقية اذ ليس تلك الافراد عندهم ما ينضم الى الماهية فتصير موجودة
به بل ان هي الا اكوان خاصة للمهيات المختلفة كل منها نفس كون ماهية مخصوصة كما ستعرف ان شاء الله

المسئلة السادسة ان الماهية لا تتحرك في الوجود الى الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف
اليه اشار المحقق بقوله **ولا تزايد فيه** اي في الوجود **ولا اشتداد** فان التزايد في الوجود هو حركة
الماهية متوجهة من وجود ناقص الى وجود ازيد منه وعكس ذلك هو التنقص اعني حركة الماهية متوجهة
من وجود زائد الى انقص منه والاشتداد في الوجود هو حركة الماهية من وجود ضعيف الى وجود اشد
منه وعكس ذلك هو التضعف اعني حركة الماهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه وهذا معنى
التزايد في الشيء والاشتداد فيه غير التزايد والتنقص والتشدد والتضعف اعني كون الشيء ناقصا او زائدا
او ضعيفا او شديدا فان معناها ان يكون فرد من الشيء ناقصا او ضعيفا وفرد اخر منه زائدا او شديدا
وجواز ذلك في الشيء لا يستلزم جواز حركة شيء اخر فيه من فرد الى فرد اخر ولهذا جوزنا ان يكون
الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما سبق من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده
ولم نجوز ان يقبل الوجود التزايد والاشتداد ولا التنقص والتضعف والدليل على ذلك
هو ان الحركة في كل شيء معناها ان يكون المتحرك متقوما موجودا من دون ذلك الشيء ثابتا
بعينه ويتوارد عليه في كل ان من الانات المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشيء

فان

فان معنى حركة الجسم في الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين وباق بحاله من التقوم والتعين
والوجود ويتوارد عليه في كل ان اين اخر وكذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتوارد
عليه في كل ان فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبدل والتوارد لا يمكن في الماهية بالقياس الى الوجود فان
الماهية لا يتصور كونها متقومة موجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارد الوجود عليها ولهذا
السبب لا يمكن ايضا ان يتحرك الهيولى في الصورة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن توارد الصور عليها
ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد والتنقص والاشتداد والتضعف في الجوهر والماهية الذاتية وبالجملة
في كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك لا ينافي كون شيء منها غير قابل للتشكيك كما عرفت والتفصيل
ان الوجود ليس له فرد فايض على الماهية بمعنى كونه صفة موجودة ممتازة عن الماهية بل هو مجرد كون الماهية
مغايرة وجود الوجود تبع لمغايرة ما هو وجود له كما سبق فلا يتصور تبدل الماهية في الوجود الا بتبدل
في نفسها او في تشخصها فلا يكون باقية بعينها فانه على الوجه الاول الماهية لا تتقوم بدون واحد
من افراد الوجود كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على الماهية وجود
متعاقبة اذا انتفى عن الماهية وجود في ان حصل لها في ذلك الان بعينه وجود اخر اشد او ازيد او
او انقص ولكنه في الهيولى ظن وجوب بقاء الموضوع في الحركة بعينه يستدعي بقاء وجوده بعينه مع الماهية
بالضرورة والا لكانت الماهية مع كل وجود فرد اخر منها فلا يكون باقية بعينها وكذا الحال في الهيولى
بالقياس الى الصورة ومن عجايب البيانات ان الحركة لما استلزمت ان يكون جميع افراد المقولة التي هي فيها
بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت بالفعل فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها اكثر من ان فيلزم انقطاع
الحركة واما ان لا يكون في شيء منها الا انا واحدا فيلزم تتالي الانات وكون الامور الموجودة
الغير المتناهية محصورة بين حاصرين فلو تحركت الماهية في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها
في زمان الحركة بالقوة فيلزم ان تكون الماهية حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لا يخفى
ما ذكرت من وجوب كون جميع ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون المتحرك في الاين حاصلا
بالفعل وهو باطل لامتناع خلو الجسم عن اين ما لانه يجاب بان الامر بطلان ذلك ان الفساد
عن خلو الجسم عن جميع افراد الاين وعن المتوسط بين تلك الافراد معا وفي حال الحركة

بين تلك الاعداد بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل فان قلت لعل بعضها بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل
ما يصل اليه المتحرك في آن مفروض ولا يلزم تتالي الآنات اذ كل آنين بينهما زمان لا محالة قلت فيلزم ح
المحبة في ذلك الزمان الذي بين ذينك الآنين موجودة بالقوة لا بالفعل فتدبر **المسئلة السابعة**
في ان الوجود خير محض لا شرية فيه من حيث هو وجود واليه اشار المص قدس سره بقوله **وهو** اي الوجود
خير محض وهذه المقدمة ضرورية جدا فان كان فيها خفاء فلعله يحقق ماهية الخير والشر التي
نذكرها لعله يزول به ذلك الخفاء فنقول لما بحثنا عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير وعن
ماهية الشيء الذي يعبرون عنه بالشر وفحصنا عما دخل فيهما بالذات وعما نسب اليهما بالعرض وجدنا الخير
بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم وبيان ذلك على ما قال المص اعلى الله مقامه في شرح الهياكل
هو ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل
الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية لكن كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى الكمال عن الوصول اليه مثل
البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار من عمله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق
الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالم والغم وغيرهما واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث
هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده
امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك
السحاب وكذا القتل ليس بشر من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من
حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحياة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي
في العضو الموجودية خير والظلم والزنا ليسا من حيث هما امران صادران عن قوتين كالغضبية والشهوية
فلا شر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة
المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانية فالشر بالذات هو فقدان امر ما
من الاشياء كالحياة وانما اطلق على اسبابها بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذا القول في الاخلاق التي هي مبادئها
وكذا الالم فانها ليست شرا من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها
او صدورها عن عللها انما هي شر بالقياس الى المتالم القاصر لانفصال العضو من شأنه ان يتصل فادرك

حصل منه تلك الشرية فما فيه من وجود او عدم لا الموجود من حيث ذلك العدم خير لايق به او غير مؤد
عنه وان الموجودات التي ليست منع موجودة بشرية وانما هي شرية بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها
بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فظهر من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض وان الشر ليس الا عدم
وان ابيدها ليس في اثبات هذه المقدمة وتصحيحها الى التنبيه عليها وتوضيحها بالمناقشة في امثلة لا تنافي
بقاء صحتها في نفس **المسئلة الثامنة** في نفي المضادة والمماثلة عن الوجود مع شيء من الاشياء ليعني مجرد مخالفته
بل في المنافاة مع جميع المعقولات واليه ذلك اشار المص قدس سره بقوله **ولا ضد له ولا مثل له فتحقق مخالفته**
مع المعقولات ولا ينافيها بيان ذلك ان الضد وكذا المثل وكذا المخالف يقتضي ان يكون له ماهية ويكون مشاركا
في الموضوع ولا يجتمعان فيه او فيه معا كما في الجهة او غيرها مشاركا للشيء من الوجهين والوجود ليس بماهية اصلا بل هو
الماهية وكونها فاذا اعتبر المتحقق من حيث انه شيء من الاشياء وشيء من المفهومات لا يكون بذلك الاعتبار
محقق ما هيته بل يكون هو ماهية فالوجود من حيث هو وجود ليس بماهية لتتصور كونها ضدا او مثلا
او مخالفا لغيرها ومن حيث هو مفهوم من المفهومات يتصور فيه ذلك لكنه ليس بضد ولا مثل لشيء من المعقولات
اما انه ليس بضد فلان الوجود معتبر في الضد والوجود ليس له وجود واما انه ليس بمثل فلان الوجود
فانه محل لا محالة فما هو مثل له يكون في محل لئلا يلزم حكم الامثال واحد بالضرورة وكل محل موجود
اجتماع المثلين في محل ما هو مماثل للوجود بل هو مخالف الذي ما نحن من المخالفة من هذه الحيثية وانما
المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة بين اشياء منحصرة في هذه الثلاثة فاذا انتفت اثنتان
ثبتت واحدة منها ولما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي الضد لا يلزم نفي المنافاة وعن اثبات المخالفة
يتوهم ثبوت المنافاة لكونهما مجتمعتان وهو ليس بواقع صرح بنفي المنافاة ايضا بقوله ولا ينافيها
الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل شيء حتى لنقيضه من حيث انه معقول وحتى لنقيضه اعني العدم
من حيث كذا والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو منافي له **المسئلة التاسعة** في ان المعدوم ليس بشيء وان
الشيئية مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظا
يستعمل فيهما بمعنى الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة فيكونا متباينين ولم ترد في
ترادف لفظ الوجود والشيئية بل ربما يدعي بعضهم بناء على ان قولنا السواد موجود مفيد لفائدة دون معنى

بخلاف قولنا السواد شئ ولهذا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل
ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية
وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسئلة اكثر المعتزلة وذهبوا الى ان الممكن المعدوم شئ اي ثابت
متقررة في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والتقرر اعم من الوجود ومنافي للشيئية
المعدوم والممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالمنفي عندهم اخص من المعدوم ومقابل الثبوت فالاهم
هذه المسئلة اي القول بان المعدوم شئ متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل بالاتحاد لا يمكنه
القول بها وقيل يمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فليتدبر ثم ان الحق
ان المدعى اعني امتناع كون الماهية متقررة في الخارج ومنفكة عن الوجود بديهية غير محتاجة الى الاستدلال
بعد ملاحظة ما عني من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان المراد من لفظ الوجود انما هو تحقق الماهية
وكونها امرا ثابتا عليه ذلك لا مجال للتجويز بان يكون الماهية في الخارج بلا كون فيه ولو جوزه مجوز بعد
تلك الملاحظة لعد مكابرا بمقتضى عقله والى هذا اشار المص بقوله ره وتساوق اي الوجود الشيئية فلا
ينفك اي الشيئية بدونه اي بدون الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب
المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما تقرر الماهية في حد ذاتها ويسمونه ثبوتا ومقابله نفيا
وثانيهما تقررها بحيث يترتب عليها آثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمونه وجودا ومقابله عدما
ويطلقون العدم على النفي ايضا والاول يسمى الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما يسمونه
وجودا خارجيا ويؤيده ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود
الذهني فهم يوافقون الحكماء في ثبوت الماهية وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج
ويخصون الثبوت الذي لا ينفك عنها حيثية آثارها بالممكنات ولا يسمونه وجودا فانكار
ان تجويزهم كون ماهية المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى الاول مكابرة فقط انه ليس كذلك بل هو هنا
مما اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى الذهن وان اريد التقرر بالمعنى الثاني فلا شك
في كونه مكابرة لكن المعتزلة لم يجوزوه قلنا المراد هو المعنى الاول وهو مكابرة ظاهرة من حيث
نسبته الى الخارج اذ لا يفرق بديهة العقل بين كونه وكونه في الخارج بحيث يكون احدهما متقررا

للاثارة في الآخر وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين المعنى الاول والثاني فيلزم جواز
الثاني ايضا ولا نسبة لذلك الى ما ذهب اليه الحكماء من الوجود الذهني لان ما هو في قوة مدركة لا في الخارج
ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة والكون في الخارج بكون احدهما منشأ للآثار دون الآخر بل
المعلوم عدمه بديهة في ذلك هو الفرق بين كونين في الخارج فقط واما ما قيل انهم وقعوا فيه لعدم قولهم
الحكماء في اثبات الوجود الذهني ففيه انه لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت الممتنع ايضا في الخارج وهم لا يقولون
به لا يقال لا يمتنع الحكماء اثبات الوجود الذهني لان ما تمسكوا به على ان معنى الايجاب هو الحكم
بثبوت امر لامر وان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدوم
والممتنع ثبوتا ولو تحققا في الخارج لا في القوة المدركة لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين ممتنع بل
البتة ممتنع ولم يوجد في ذهن ولا قوة من كل اصلا فحكمنا بين المتناقضين لزم ثبوت الممتنع في الخارج
ولهذا نقول هو منعنا النسبة النفسية للنسبة الخارجية فصدق الحكمين المذكورين يستدعي ثبوت
في الخارج ولا يكفي مجرد الثبوت في الذهن وما يقال من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان
جميع الموجودات واحكامها وكذا صور المعدومات والممتنعات واحكامها مرتسمة فيه ضبط لان كل احد يعلم
ان قولنا اجتماع النقيضين ممتنع حق وصدق وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا
يعلم ان كل نسبة ايجابية او سلبية من حيث كونها نتيجة الضرورة او البرهان هي المراد من النسبة
ومن حيث كونها مدلول الخبر هي المراد من النسبة النفسية فهي من حيث هي مدلول الخبر مطابقة لنفسها
من حيث هي نتيجة الضرورة او البرهان فصحتها من حيث هي مدلول الخبر انما هي باعتبار المطابقة
وصحتها من حيث متضمنها الضرورة او البرهان انما هي بكونها نفسها في الواقع وذلك لان هذا
هو الذي صرحوا به في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من انه ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه
فخبر والا فانشاء اذ على هذا القول يلزم ان لا يكون للضروريات والحكم الذي يستنبط الحكم
من البرهان خارج يطابقه ان ثبوت امر للمعدومات والممتنعات يستدعي ثبوتها في الخارج بل نقول
على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر متفرعا على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يتصور ايجاب اصلا
لانه لو ثبت ا مثلا لب لكان ب ثابتا وهذا ايجاب ايضا فكان ثبوت ب لنفسه ثابتا لب و

ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون هذا الثبوت الثاني لشيء ثابتا لب وفرعا على ثبوت ثالث له وهكذا
لا الى النهاية وهذه الثبوتات الغير المتناهية محققة وان لم يوجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فلزم
تحققها في الخارج فيلزم التسلسل المحال لانا نقول علمك القطعي هنا مع فرض عدم الذهن والقوة المدركة
كيف وفرض عدم الذهن يستلزم العدم ولجواز المجوزات ان يكون محالا في نفس الامر وجواز الفرض
يستلزم جواز المفروض وهل هذا الا كما يقال انا نعلم ببديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى
وان لم يكن هناك حركة وزمان هو مقدارها وقد ان ذلك ببديهة الوهم لا ببديهة العقل فكذا هنا والحاصل
ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون باعتبار وجوده في القوى المذكورة وان لم يكن لنا
علم بوجودها بل وان ننكر وجودها وذلك لا يدل على عدمها في الواقع ليكون منافيا لوجود الموضوع
فيها فليتفطن ومن هنا ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصورنا العقل الفعال لا
يستلزم عدم العقل الفعال ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلا
فعالا بل يكفي تصوره بعنوان كونه هو الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق واما ما ابطل به
القول الثاني فالجواب عنه ان تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلوله
الخبري من حيث انها مدلوله خارج ولا يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج
ويكفي في كون النسبة خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية لما هي مدلولة للخبر فكل نسبة سواء كانت
ضرورية او نظرية من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة بكسر الباء ومن حيث هي مقتضى للضرورة او النظر
مطابقة بفتحها فهي من الحيثية الاولى ذات خارج ومن الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار آخر
فالنسبة لا يمكن كونها خارجية بمعنى كونها موجودة خارج الذهن واذا ظهر بطلان جميع ما بنيت عليه
وجوب كون ثبوت المثبت له في الاحكام الايجابية في الخارج ظهر بطلان ما بني عليه لمشيه هنا
وسيأتي ما يزيد لهذا المقام ايضاحا حيث تكلم في تحقيق معنى نفس الامر ثم ان من جعل الدعوى
لمنازع ثبوت المعدوم في الخارج نظرية استدل عليها بوجوه موجهة ووجوه مزيفة اما الوجوه
الموجهة فاثنان تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم
باطل ضرورة واتفاقا بيان اللزوم ان التأثير اما في نفس الذات في ازليته والازلية تنافي المقدورية

عند

عند المتكلمين كافة واما في الوجود وهو ليس بشيء لان الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور
تعلق القدرة والتأثير به اما عند القائلين بالحال فظ واما عند غيرهم فلان الوجود لا يرد عليهم
الاشياء واما في الاتصاف اي اتصاف الماهية بالوجود وهو ليس بشيء لان الاتصاف منتف في الخارج والا لكان
ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت فيه واتصافه بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا
لا الى النهاية وهو تسلسل محال اذ لا فرق في اجراء براهين ابطال التسلسل بين الموجود في الخارج
والثابت فيه بالضرورة فاذا كان الاتصاف منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم
كان ممتنعا والممتنع غير مقدور بالاتفاق والى ما ذكرنا اشار المص بقوله وكيف يتحقق الشيئية
بدونه مع اثبات القدرة اي مع اثباتهم وجود القادر المختار المؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار
وكون الماهية لثبوتها ازلا غير متعلق للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا
صرفا على زعمهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود بناء على القول
بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف وانما لم يتعرض للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا
لتأثير القدرة مستلزما لاتصاف الماهية به مع انه غير معقول كما مر وتقرير الوجه الثاني
الاستدلالي هو ان الموجودات محصورة متناهية اتفاقا من المتكلمين لاجرائهم براهين ابطال
التسلسل مطلقا من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب كالاسباب فمع عدم تعقل امر زائد على
الثبوت له مدخل في صحة جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ مناط ذلك هو مطلق الكون
والتقرر في الخارج وهو حاصل في كليهما واعتبارهم كون الوجود اخص ومعتبرا فيه ما لا يعتبر في
الثبوت لا ينافي ذلك اذ لا مدخل لهذه الخصوصيات في صحة اجراء البراهين لا محة فيلزمهم القول بتناهي
الثابتات وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت الاشخاص غير متناهية في العدم
لكل مهية نوعية والى هذا الوجه اشار المص قده بقوله واخص الموجود مع عدم تعقل الزائد
ان المراد من هذا الوجه هو بيان مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان
القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم
متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوتي والمتصف بصفة النفي

منفي كان المتصف بصفة الاثبات ثابتة والجواب انه ان اريد بصفة النفي صفة هي في نفسها سلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي فلا نم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها ما هو سلب شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فلا نم ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصافه بالصفات الوجودية الثاني لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس عن غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكن وتعدد الواجب والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو محال لان ما دخل في الوجود متناه بالاتفاق فالكل زائد على الباقي في العدم بقدر متناه والزائد على الغير بقدر متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا والجواب انا لا نم ان الزائد على الغير بقدر متناه متناه بل الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه الرابع ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق في الاول ولين صدق كل معدوم منفي وان كان من المنفي ثبت الثالث فلا شيء من المعدوم بثابت وعلى الاخير لم يكن نفيا صرفا والا لما حصل فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو صادق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل والجواب انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا والجواز ان يكون مفهوما بعض افراده ثابتا كالمعدوم الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا كاف في الفرق ولا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا فهذه الوجوه لم يلتفت اليها المص لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا في ثبوت المعدوم بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المقدور وعن غير المراد واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاعتبار العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فاشار اليه المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت خارجا لزم محالات فان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع امتناعها

قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق لا غير ذلك من المركبات الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منتفية وفاقا واما الحل فهو انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فلا نم ولو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن فمسلم ولا يفيد لنا ان المعدوم ممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي فالموصوف به ثابتا كامر والجواب لا نم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف في العقل على انه منقوض بما وافقتمونا على انتفائه من المركبات الخيالية كما مر والى هذا المنع اشار المص بقوله والامكان اعتباري يعرض لما وافقتمونا على انتفائه المسألة العاشرة في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة الى ان ما لا يكون له ثبوت في الخارج فهو المعدوم وان كانت له ثبوت في الخارج فاما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية للغير فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات ما يقابلها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتا فلا يكون موجودة فلذا قيدوا الصفة واذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة فتبين لكونها ثابتة في الجملة وسطا بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض على هذا الحد بانه لا يتمشى على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حال الوجود والعدم قال شارح المقاصد انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك عن ابي هاشم ومن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول على هذا الوجود هو غير المعلوم في المعلوم الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية بذلك اذ لا تعقل من الثبوت الا الوجود ولا من انتفاء الخارج من العدم الا نفي ذلك فالوجود مرادف للثبوت والعدم مرادف للنفي فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المص بقوله وهو ان الوجود

فان اريد بنفي ذلك اي نفي انه لا واسطة بين النفي والاثبات

يراد في الثبوت والعدم النفي فلا واسطة قال صاحب المواقف وبطلانه اي بطلان الحال بالمعنى الذي عرفت
ضروري لما عرفت من ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات في
فصل ثبات الواسطة بينهما فهو سفسطة وان اريد معنى اخر بان يفسر الموجود بما له تحقق اصلا
بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المعنى
متوجهين الى معنى واحد ثم كلام صاحب المواقف ان المثبتين للحال تمسكوا بوجوه الاول ان الوجود
ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل كما مر ولا بمعدوم والا اتصف
والجواب عنه ما اشار اليه المصنف بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة فان الوجود كما عرفت انما هو كون
الشيء وتحققه وليس هو من حيث هو وجود وكون للشيء بشيء من الاشياء فلا يتصف من هذه الحيثية بها
او بنقيضه والمنقسم اليهما انما هو شيء من الاشياء واما الوجود لا من حيث هو كون ووجود بل من حيث انه
في العقل وينتزع من الشيء امر هذا المفهوم ما له تراع الحاصل في العقل بعد الانتزاع فهو شيء وقابل
للاتصاف بالوجود والكون معا او في العقل هو من هذه الحيثية ليس مما لا يتصف بالوجود او نقيضه
كونه لا موجودا ولا معدوما فيثبت الحال ومن الحيثية الاولى الاخرى من حيث انه كون وتحقق
ليس بشيء من الاشياء ولا يعقل نسبة الوجود او نقيضه اليه ليصح ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او
او ليس معدوما ولا معدوم وهذا هو المراد من عدم ورود القسمة عليه يعني ان الوجود ليس من حيث هو وجود
من الاشياء ولا من شانه قبول القسمة الى الوجود واللاوجود والاتصاف باحدهما والذي يصح ورودها عليه
من الاشياء ومعروض نسبة الوجود واللاوجود اليه لكنه ليس بمتصف عنده باحدهما الحاصل ان الحال
واسطة بين الموجود والمعدوم والواسطة يجب كونها بحيث يتصور كونها احد الطرفين والوجود من حيث
وجود لا يتصور كونه موجودا او معدوما فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا التقرير اندفع ما
اندفع ما توهمه شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم للمدعى واعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا
التوهم بان معنى حجتهم هذه على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاول
باطلان فتعين الثالث فكان الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلاثة ظالمة عن القضية
لان كل جزء منها يتوقف على تصور نسبة بحسب الحقيقة الى جزء الاخير واذ لا يلزم المدعى فلا يتم حجتهم

وتفسيره وان كان حمل الوجود على سبيل الاشتقاق لا يخفى وهي غير معقولة فالمراد ان الوجود لا يرد عليه
الى هذه الاجزاء الثلاثة لكونها غير متصورة فمن اين يلزم الاعتراف بالواسطة وقد يوجه كلام المصنف
الاجزاء الثلاثة بان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة الثلاثية لكون القسم الثالث غير محتمل عقلا لان
الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فكان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل كما ان ما لا يكون موجودا ولا
وقد يوجه ايضا بان القسمة المثبتة للحالية هي القسمة الواردة على الامر الثابت والوجود ليس ثابتا على
والوجه ما ذكرنا واجاب الامام من هذه الحجة بانا نختار ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف الشيء
على سبيل الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق على الوجود في الذهن انه معدوم في الخارج ومرتفع عنه
فيه واما المستحيل اجتماع الوجود والعدم في محل واحد او ثبوت احدهما متصفا بالاخر وحمل
على الاخر واما ارتفاع احدهما راسا عن الاخر فليس بمستحيل واجيب ايضا بانا نختار ان الوجود موجود
وليس شيئا لا مستلزما له تقدم الصفة عليه بالوجود لامر سابقا وبالجملة هذه الحجة توجب سلب القوة
شارح المقاصد الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والا لكان
يكون كليا ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم
ما اشار اليه المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا وتقريره ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته الموجودة في الخارج
لكنه من الاجزاء العقلية لا الخارجية فان نسبة التشخص للطبيعة الكلية نسبة الفصل للطبيعة الجنسية
الجنس والفصل من الاجزاء العقلية للطبيعة النوعية دون الخارجية لكن الكلي والتشخص بالقياس الى الشخص
لا بما كون الكلي الطبيعي في الخارج ليس انه جزء خارجي للشخص ومتميز فيه من الجزء الاخر الذي هو التشخص
موجودان فيه بوجود واحد والعقل يحلله الى طبيعة معروضة والى تشخص عارض فكل واحد من القابل
انما هو بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك فنقول ان اريد ان الكلي من حيث هو جزء للتشخص ليس بموجود
الخارج بل هو من هذه الحيثية معدوم ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزءا خارجيا
وليس كذلك كما عرفت وان اريد انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا فممنوع لانه لا يدل عليه اذ كلاهما موجود
معا لا يلزم ان يكون مشخصا الثالث ان تجانس الجهات الحقيقية العرضية كلونية السواد ليس بموجود
لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا معدوم لانه جزء من حقيقة السواد وجاحز اخر هو الفصل والمجموع

موجود في الخارج لا على مذهب المحقق فان معنى وجود الكلي الطبيعي

فيما احدهما بانه جزء لا يمكن ان يلتئم منهما ماهية حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى البعض وهيهنا
لا صحة فيلزم قيام اللون بالعرض وهو مع لاتفاق المتكلمين لا يتم هنا الا اذا لم يكن اختصاص جزء السواد بالجنس كما
وهو مدين بالهيئة الاجتماعية جزء آخر قائم بهما ويكفي في الثاني الماهية الحقيقية احتياج بعض اجزائها في الجملة فلا
في الجنس بالفصل ولا العكس فلا يلزم قيام العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت في موضعه ان اجزاء الماهية الحقيقية من الجنس
والفصل على انا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية فانا على تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيلزم منها قيام العرض بالعرض
وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وما قيل من انه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين باعتبار
قيام احدهما بالجسم مخصوصا بالاخر من بين الجسم غير ان يقوم احدهما بالاخر فاورد عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج
والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه ما ذكره والا لزم ان يحصل التركيب بين الحركة والسخونة القائمتين بالجسم
لتوقف قيام السخونة على قيام الحركة به لا صحة وهذا ليس بجيد لان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج في الجملة
انه كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي وهو ظاهر بل يرد عليه ان هذا جواب المص الذي اشار اليه **ويجوز قيام العرض بالعرض**
فان قيام العرض بالعرض لم يجوزه المص لنبين الا ان يجوز عرض محل بتوسط عرض
سنحققه انشاء الله في المقصد الثاني عند قوله وقد يختص الحال الى المحل بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على
التنزل والا فالجواب عن هذا الوجه هو الجواب عن الوجه الثالث كما لا يخفى ولم يذكره هيهنا اكتفاء
ان يقال ان اريد ان جنس السواد كاللونية معدوم مطلقا في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم فمم وانما يلزم لو كان
في الخارج متقوما من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فاللونية من حيث
جزء للسواد وهما من قابضية للبصر التي هي فصله ليست موجودة في الخارج بل معدومة … وليس في
طبيعة اللون في الخارج كما اشرنا اليه وان اريد انه ليس بموجود مطلقا بل هو موجود في العقل ولا يلزم
كونه موجودا في العقل ان يكون حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليكون الاحتياج فيها العرض بالعرض
التي حقيقية من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة عن حقيقة بسيطة ولا تمايز بينهما الا بحسب الانتزاع
وبحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين ماخذهما واحد كما لا يخفى ولذلك جمعهما شارح المقاصد في
واحد واجاب عنه بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير وكذا الشارح هنا القديم نقلهما وشرح
على الاقتصار بثاني الوجهين وجعل الجواب جوابين عنه ولا يخفى بعده عن سوق الكلام ثم ان الامام الرازي اعترض

بجواب مشترك وهنا الموافق فقصر على الوجه الاخير واجاب عنه

ما يحتج عليه اصل الجواب من قولهم انما يعتبر المطابقة في الحقائق بين الخواص والعقليات بل في الاذهان بان حكم العقل بالمطابقة
طابق الخارج كما كلامه مقتضى الحال وان لم يطابق كان جهلا لا عبرة به والجواب عنه انه ان اريد بالمطابقة ان يكون
في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها والا لم يحصل العلم الشخصي
الا عنها وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة ذهنية صورة لهوية عينية على حدة وليس كذلك وان اريد
بازاء كل صورة هوية يكون المتحقق من تلك الصورة في الخارج تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في
الذهن تلك الصورة فلا نسلم ان المطابقة بهذا المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج
وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من هوية واحدة صورا مختلفة باعتبارات مختلفة كما في الشخص
ثم ان المص لما اشار الى الاجوبة عن وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى الجواب عنها بطريق النقض ايضا فقال
ولو نقضوا بالحال نفسها يعني ان مثبتي الحال لو نقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها وبيان ذلك ان حاصل
هو ان الموجود مشتمل على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود ولا معدوم وهو حال
تقسيم وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ومختص كل منها بما به الامتياز عن الاحوال الاخر
ليس بموجود والا لزم قيام الصفة بالصفة وهو محال كقيام العرض بالعرض بلا فرق ولا معدوم ومثبت والا
لتقوم ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم وهو ايضا محال كتقوم الموجود بالمعدوم وبالعكس فهو حال
يشترك مع سائر الاحوال في الحالية ويمتاز بما به الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل
هذا هو تقرير النقض على ما يوافق المتن ولا يخفى على كونه ما به الاشتراك جنسا وعليه فيح … وفي
المص للاشارة الى ذلك قال ولو نقضوا بالحال لتم يرد فعله الامام الرازي بان الحالية ليست صفة ثبوتية
حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى اذ لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو وصف
بكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال فيلزم تسلسل الاحوال ورده المص على ما في شرح المقاصد
بان الحال ليس عندهم سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا
حال الامر انه ليس بموجود ولا معدوم فاذن الحالية تشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود و
يختص بتلك التي يسمونه حالا وتشترك الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين بالحال اعتذروا عن
هذا النقض بوجهين الاول منع قبول الحال التماثل والاختلاف فان ذلك عندهم من خواص الموجود

التزام التسلسل في الثابتات ومنع استحالته والبرهان قائمة في الامور الموجودة دون الثابتة والمشار الى
بطلان هذين الوجهين بقوله **والعقل يحكم بجواز التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل** اما بطلان
الاول فلان جواز الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين يجد العقل الجزم اما ان يكون الحقيقة
من احدهما هو المعقول من الاخر او لا فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني هما المتخالفان فان قيل هذا
التماثل والاختلاف باصطلاح مكروه من اعاظم الحكماء وعليه التماثل والاختلاف باصطلاحنا وهو ما يكون
بين موجودين فلا نقض علينا اذ النقض هو اجراء الدليل بعينه مع تغيير ما في المحقق الشريف بان هذا
المحقق لمكابر المستقل على الاشتراك والتباين فلا يصح فيه التغير من بعض الوجوه مثلا اذا قال
هؤلاء اليس عليه الاشتراك ومابه الامتياز ومن لا يصح تركيب الموجود من المعدوم وقال الناقض
مع ان لا يصح تركيب البين موجود ولا معدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحا وكونه نقضا الجدلي
ومثل هذا كثير في موارد النقض واما بطلان الثاني فلانه لا فرق في اجراء براهين امتناع التسلسل من
التطبيق بين الامور الموجودة والامور الثابتة واما ما ذكره لا محالة من ان تجويز التسلسل منشأ
جواز حدوث اولها واثبات الصانع ففيه ان المتصف بالحدوث والمحتاج الى الصانع عندهم انما هو
دون الثبوت على انه اثبات الصانع طريقا اخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما سبق في موضعه فلا
انسداد الا ان يقال ان المتكلمين عن اخرهم ذهبوا الى امتناع امور غير متناهية مطلقا الا من جهة
الوجوب ومتعاقبة واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور الثابتة
في الثبوت اظهر من جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا التسلسل في الامور الثابتة
الاحوال انتقض به ذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها وانسد عليهم اثبات الصانع
لا اعتمادهم فيه على ابطال حوادث لا اول لها **المسئلة الحادية عشر** في تزييف ما قالوا في فروع القول
بثبوت المعدوم والحال على بطلانهما واليه اشار المحقق بقوله **فبطل ما فرعوا عليهما** من تحقق الذوات
الغير المتناهية في العدم وانتفاء تأثير المؤثر فيها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في
ومغايرة التحيز الجوهرية واتصاف المعدوم بكونه معلوما ومذكورا وصفة بالجسمية ووقوع
اثبات الصانع بجعل تشابه بالقدرة والعلم والحياة وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم وقسمة الحال

الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وهذا فرع على القول بالحال اما فروع القول الاول فمنها
متفق عليه بينهم ومنها ما هو مما اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة في العدم غير
متناهية الثاني ان لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا ومستغنية في ثبوتها عن
بل انما تأثير المؤثر في اخراجها الى الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات متفقة
الجهة وانما اختلافها بحسب التشخص والامور العارضة فقوله وتباينها عطف على تأثير وما
ثبت فيها المختلف فيه بينهم امور الاول ان المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية في
الجوهر والعرضية لك وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا امر لا فجمهورهم على
وبعضهم على الثاني الثاني ان التحيز هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم
او عينها كما ذهب اليه بعضهم الثالث ان المعدوم هل له صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم
كما ذهب اليه جمهورهم الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال كونه معدوما ويتصف بالجسمية في
كما ذهب اليه بعضهم وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا
والقدرة والحياة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جوازه ايضا المعدوم وصفه
كما هو مذهب غيره واما فروع القول الثاني فاحدها تقسيم الحال الى ما هو معلل بصفة موجودة
الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى ما ليس كذلك كاللونية السوادية فانها
لا تعلل بصفة وكذا وجود الاشياء وثانيها تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوالات
بكون الذوات المعدومة متمايزة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودلالة للتعليل المحال عندهم
الا ان يكون صفة الموجود **وتجويزه للتعليل فانه يذكره** اشارة الى فرع اخر عليه كتفسيرهم تلك
الصفات الثابتة للذوات في العدم التي جعلوها احوالا في الجواهر الى ما يعود الى الجملة او مجموع
ما يتركب عنه البنية كالحياة وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد
كالجوهرية والوجود والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة
بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل **تنبيه** لما كان القول بثبوت
المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الوجود ضروري البطلان ما خفي فساده وقد ذهب

اليها جمع كثير من العلماء المتحيرين وقصد جماعة من المتاخرين عن تحصيل شيء يصلح مظنة لان يستشنا
فقال صاحب المواقف في المقام الثاني والنزاع احسبهم ارادوه حسبانا ناشيا عن التبيين انهم وجدوا ليست
بتصور عروض الوجود لها اي بان يجاد يجاد امر في الخارج فتمنوا تحققها وجودا ولم يتنبهوا عدم ما وجودها
ليس منشأ فيها كالامور الاعتبارية التي سيما الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة
فنحن نجعل العدم للوجود سلب الجاء وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا تنازع في المعنى ولا في التسمية انتهى
المواقف وقال الشارح المقاصد والحق ان هذا المقلق لا يخفى من المحقق نسبتها الى الاول فلانه انما يتجه لو كان المعدوم
عندهم مبانيا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم عن ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا
يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لانه ليس له
ولا امكان التحقق وليس كذلك انهم يجعلونه قد جاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد
الوجود وهذا احتجوا على كونه جزء الموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه يتناول ما ذكره في تفسير
من انه المعلوم الذي له التحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل
تبعا لغيره ثم قال ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون
الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من جهة ان التحقق
بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول التنبيه على ما يصلح مظنة لان يشتبه في المقامين فقال ما
في الاول هو ان العقل جاز من ثبات السواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل و
القابل فلان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيأتي فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج
لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع تفهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة
بان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات
الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة ويتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب
الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما في الثاني
فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه
وعالمية زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود تتصف به سوا

ولم يكن لهم سبيل الا انه لا تحقق له اصلا
مما راؤا الموجودات

وجدا اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فزعموا
بان هذا النوع من المعاني متحقق اما في الخارج وليس بموجود والمعدوم بل واسطة وسموه بالحال فانه
لما اتصف المعلول عن العلة فمن يجوز في كل منها صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود
فلا يكون نحو معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى
كلام شرح المقاصد المسئلة الثامنة عشر في الوجود المطلق والمقيد ومقابليهما اعلم انك قد عرفت فيما مر ان
المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا ويلزمه اضافة الى ماهية
ما ونضمها ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى يلزمه اضافة وفرق بين المعنيين فانه
معنى غير اضافي وان كان مما يلزمه اضافة فلا يستلزم امكان تعقله من حيث هو غير مضاف الى شيء لكن المراد
المطلق هاهنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما هو غير منسوب ومضاف الى شيء بعينه
مخصوصها وان كان منسوبا ومضافا الى شيء ما وماهية ما وذلك لانا نعلم قطعا ان المحمول عند
الوجود من حيث هو وجود لشيء وكون ومحقق لماهية بل معنى الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم
انما هو رفع الوجود لا بنسبته واضافته الى ماهية مخصوصة وان كان منسوبا الى ماهية ما لا من حيث هو
مضاف الى شيء ما اصلا كيف ولو لم يوجد مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا يجب اعتبار اضافته
ونسبته الى الوجود في الاطلاق المعتبر فيه انما هو الاطلاق المعتبر في الوجود لا غير وهذا هو المراد
من الوجود قد يوخذ على الاطلاق اي غير منسوب ومضاف الى شيء مخصوص وماهية مخصوصة كالكتابة او
او غيره ذلك بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره ففي الاول لذا
اثباته للشيء يجعل الشيء موضوعا ويجعل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييد او اعتبار
شيء مخصوص فيقال مثلا الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد الوجود بشيء مخصوص حتى يكون
الانسان موجودا بمقتضى كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه من اضافته الى شيء ما كما بينا وهذا هو
بالوجود المطلق وفي الثاني اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغيره ذلك الشيء جعل ذلك الغير
وذلك الشيء او وجود ذلك الشيء محمولا له على سبيل الحمل الاشتقاقي فيقال الانسان كاتب او موجود
او موجود له الكتابة فهذا اعني وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيد وكذا العدم

فتميز عدم الشيء في نفسه هو مقابل الوجود في نفسه وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل الوجود لغيره
فمقابله عدم مثله أي عدم باعتبار إضافته ونسبته إلى ماهية مخصوصة كما في زيد معدوم من غير أن يتصل
معدوم عنه شيء كالكتابة مثلا في زيد معدوم عنه الكتابة أو لا كاتب وعمرو كاتب فالجملة العدم المقيد بشيء
مخصوص وهذا المعنى العدم في قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابلته للوجود
المطلق هو المعروف بتقابل السلب والإيجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا الاعتبار لا يمكن أن يجتمعا
بأن يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق والعدم المطلق الذي هو معتبر باعتبار كونه
رفعه كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن أن يجامعه لا من حيث هو مقابله ورفعه بأن
نفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق في الواقع يرفع عنه الوجود المطلق ويتصف بالعدم
المطلق فهذا الموضوع موضوع للوجود المطلق الواقعي والعدم المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع
الوجود المطلق والعدم المطلق معا وهذا العدم المطلق وإن كان مقيسا إلى هذا الوجود المطلق
له مقابلا إياه لكن مجامعته له ليس من حيث هو مقابل له لأن مقابلته له إنما هو من حيث كونه رفعا
له وكونه رفعا له إنما هو بحسب الفرض لا بالفعل وهذا معنى قوله فقد **وقد يجتمعان** أي الوجود المطلق
والعدم المطلق في موضوع واحد لا باعتبار التقابل قال القوشجي فإنا إذا قلنا كل معدوم مطلق يمتنع
الحكم عليه فإن ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالمعدوم المطلق لكونه عنوانا له وبالموجود
المطلق لأنه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يضر في تقابلهما إذ المعتبر في التقابل أن
لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الأمر أي يتصف بكل منهما في نفس الأمر لكن اتصافا بالعدم بحسب
نفس الأمر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما إذا كان كلا الاتصافين بحسب
فرض العقل فإن العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس في ذلك من الاجتماع المستحيل
المتقابلين وإلى هذا المعنى أشار بقوله **وقد يعقلان** أي الوجود والعدم **معا** أي مجتمعين في محل واحد
انتهى كلام القوشجي وفيه أنه كان ينبغي على هذا أن يقول كما قد يعقلان معا كما لا يخفى على أنه لا وجه لذكر
كون أحد المتقابلين مفروضا في اجتماعهما لا يتوقف كون كليهما مفروضين لتحقق ذلك في الفرق
هذه الصورة والصورة الأولى لم يكن في الثانية توضيحا للأولى وأما ما في الشرح القديم والجوا

الزهية

الشريفية في شرح هذا المقام من أنه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لأن العدم المطلق قد يتصور فيعرض له
الكون المطلق لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع لأن العدم المطلق من حيث أنه سلب الوجود المطلق
مقابل له ومن حيث أن الوجود المطلق عارض له يجتمع معه فباعتبار أنه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله
وباعتبار أنه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا إشارة لما يتوهم من أن العدم المطلق لا يمكن
أن يتصور إذ لا تمايز له في نفسه أصلا وتقرير الرد أنه كما يمكن أن يتصور الوجود المطلق يمكن أن يتصور
رفعه ليتم وهو العدم المضاف إلى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا فإن أورد عليه
أما أولا فلأن اجتماع المتقابلين بعروض أحدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج إلى الاعتذار بتغاير الاعتبار
إنما المستحيل اجتماعهما بورودهما على محل واحد وأما ثانيا فلأنه لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد بأن يكون
موجودا أو معدوما معا يمكن إجراء هذا العذر فيه بأن يقال العدم من حيث أنه سلب الوجود مقابل له و
من حيث أن الوجود عارض لمحله مجتمع معه وأما ثالثا فلأنه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان
لغوا وأقول لا يمكن أن يبقى معنى قول المصنف لا باعتبار التقابل على حاله لأنه لو اجتمعا باعتبار التقابل
يلزم اجتماع المتقابلين بل معناه أنه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين لأن العدم
لا يكون رفعا للوجود الخارج عنه فلا يكون رفعا للمطلق الموجود فلا يكون عدما مطلقا وعلى هذا
لا يرد شيء مما أورده أما الأول والثاني فظاهر وأما الثالث فلأن قوله وقد يعقلان معا إذ لا
دفعا للرد المذكور فلا يرد من قوله معا إذ ذلك الرد دفع بأن مضاف العدم إلى الوجود فلا بد
من قوله معا تعقل الوجود ليتم ثم أقول لا يبعد أن يكون قوله وقد يعقلان معا إشارة إلى ما
ذكره من إمكان تعقل كل من مفهومي الوجود والعدم من دون إضافة ونسبته إلى شيء ما أصلا مع
ذلك وإن كان في الوجود أظهر لكون العدم يحتاج في تعقله إلى تعقل الوجود لكونه رفعا له لكن
تعقل الوجود لا يحتاج إلى تعقل شيء آخر فعند تعقل الوجود والعدم معا لا يحتاج إلى شيء من
أصلا فتدبر **وقد يؤخذ** الوجود **مقيدا** باعتبار إضافته ونسبته إلى ماهية معينة كوجود
لزيد ووجود الكتابة للإنسان فيقال زيد موجود مبصرا والإنسان موجود كاتبا أو زيد موجود
له البصر والإنسان موجود له الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد الذي هو ماهية مخصوصة

كالبصر والكتابة اسم مثل البصير والكاتب فيقال زيد بصير والانسان كاتب وبهذا يطلق لفظ ذو والى ذلك المقيد
فيقال زيد ذو بصر والانسان ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت **فيقابله عدم مثله**
في اعتبار التقييد والاضافة الى الماهية بعينها وهو العدم المقيد وهو يقال له عدم الملكة فان الملكة هنا
عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي تحقق به الوجود المقيد اعني الماهية المخصوصة وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص
مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى وامي ومقابلة ذلك العدم مع الوجود الذي
له ومنسوب اليه هو المعروف بتقابل العدم والملكة **ويفتقر** ذلك العدم **الى الموضوع كافتقار الملكة** اليه فان
الملكة لما كانت موجودة لغيرها فذلك الغير هو موضوعها فهي محتاجة لا محالة في وجودها الى ذلك
ولا بد في ذلك الموضوع من قابلية لتلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شيء موضوعا لكل شيء فوجود
الملكة لما كانت لموضوع قابل كان عدمها ايضا عن موضوع قابل فهو ليس عدما مطلقا بل عدم معتبر فيه النسبة
الى امر وجودي فهو وجودي بذلك الاعتبار فلا بد له من موضوع موجود يقوم ذلك العدم به كما في الملكة
من الموضوع هو الموضوع الموجود في الخارج والا لما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين وما
في عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة وقابلية الشيء للملكة قد يكون بالشخص اعني ان يكون شخص ذلك الشيء
قابلا له وقد يكون بالنوع اعني ان يكون نوع ذلك الشيء قابلا له وان لم يكن ذلك الشخص منه قابلا له
وقد يكون بالجنس اعني ان يكون جنس ذلك الشيء وان كان في ضمن انواع اخر قابلا له وان لم يكن ذلك النوع قابلا
له فمثال الاول العمى لمن ولد بصيرا ثم زال بصره ومثال الثاني هو لمن ولد غير بصير ومثال الثالث
هو للعقرب مثلا واشار المصنف الى هذا بقوله **ويؤخذ** اي الموضوع **شخصيا ونوعيا وجنسيا** فعلى الاول
اذا كانت قابلية الشخص للملكة في وقت اتصافه بالعدم كما في عدم اللحية للمنجرد وفي حق الامرد يقال لهما
العدم والملكة المشهوران وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا لم يكن القابلية في وقت الاتصاف كما في عدم
اللحية للامرد يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان واعلم ان الملكة وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر والعمى واذا اوجبا او سلبا لامر واحد
بعينه كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين تقابل السلب والايجاب مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب
واذا اوجبا او سلبا كلاهما فالنسبتان متنافيتان وليستا بمتقابلتين مثل زيد كاتب وزيد لا كاتب وزيد

ليس بكاتب فزيد ليس بلا كاتب واعلم ايضا ان وجود الملكة اعني الوجود المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على
الملكة يصير وجودا مطلقا وعدما مطلقا مثل الكتابة موجودة او معدومة واذا حمل على موضوع غيرها
يكون مقيدا مثل زيد موجود كاتبا او كاتب وزيد لا كاتب وامي كما عرفت وينبغي ان يعلم ايضا ان المراد من الوجود
المقيد والعدم المقيد عندنا هو المراد من الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في
الحمل وعند الاستعمال والاطلاق وانما الفرق بمجرد اعتبار العقل فكل وجود مطلق هو خاص باعتبار ان
التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب والايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
كما عرفت فعليك بالتامل الصادق في جميع ما ذكرنا في هذه المسئلة من الكلام فان الناظرين في هذا الكتاب
قاطبة غفلوا عما هو الحق في هذا المقام **المسئلة الثالثة عشر** في بساطة الوجود وعدم تركيبه من الاجزاء
المحمولة ولا من الاجزاء مطلقا فاشار المصنف اعلى الله مقامه الى القول الاول بقوله **ولا جنس له** اي الوجود اذ
الوجود كما مر هو محقق الاشياء وليس من جنس الاشياء فلا يشاركه مع الاشياء وجنس الشيء انما هو فيما
يشاركه مع غيره واشار الى الثاني بقوله **بل هو بسيط** اي ليس له جزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء
المحمولة ولا غيره مطلقا لان الجزء مطلقا لا بد ان يكون شيئا وبعضه كون وتحقق فالوجود ان كان ذلك الشيء
تحققه لا هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره لا بد ان يتحقق شيء او بعض تحقق والحاصل انه بعد
ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه لا امرا اخر واذا علمت ذلك يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن
ان يكون له جزء اصلا فانه يستدل به على ذلك من انه لا اعم من الوجود لتصور كونه جنسا له ومن ان
الوجود كما مر يعرض جميع المعقولات فلو كان له جزء لكان معروضا للوجود فيلزم ان يكون الشيء عارضا
لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا وانه لو كان له جزء فاما ان يكون موجودا فيلزم تقدم الشيء
على نفسه واما معدوما فيلزم تقوم الشيء بنقيضه فلعل الغرض منه تنبيه على ذلك فلا يضر المنع
فيه وعلى نحو مراد المصنف بالوجود الموجود فلو كان للموجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما تحته في جواب
ما هو لكن ما بازاء الموجود المطلق هو المعنى المطلق وليس له ذات ولا تعين بل هو لا شيء محض فكيف
يستقيم ان يكون جزءا معنويا محصلا معينا **المسئلة الرابعة عشر** في ان الوجود يتكثر بالذات
اعني ان له افرادا في نفس الامر متكثرة بالذات بحسب تكثر الماهيات ومعنى المذكور كما هو مذهب الحكماء

على ما عرفت سابقاً لا ان يتكثر بالحصص بسبب الاضافة الى الماهيات كما هو مذهب المتكلمين بيان ذلك انه لا شك
لكل ماهية كانت فلها كون يصدر عنها بحسبه آثار مخصوصة هي آثار تلك الماهية وهو كونها بحيث يصدر عنها
الآثار ولا شك ان حيثية صدور آثار مخصوصة عن العقل وعن ماهيته الجنينية ... آثار مخصوصة اخرى عن
الماهية الاخرى تعين عنها تلك الآثار للماهية التي تصدر عنها هذه الآثار وهذه معنى القيومية بالذات
بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون ولا اشكال في ان كل واحد من هذه الاكوان
المخصوصة كون خارجي بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفس الكون لا لوجوده على ما عرفت سابقاً وكونه عرضياً
للماهية في العقل ليس معناه ان الوجود الذي هو بمعنى الكون عقلي بمعنى كون العقل ظرفاً لنفس الكون بل بمعنى
كونه ظرفاً لوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشيء موجوداً لغيره فلما لم يكن الوجود موجوداً في
الماهية متميزاً وصفاً لوجود الماهية في الخارج وحكمنا بانه عارض لها في العقل بمعنى ان موجوديته الرابطية
للماهية انما هي في العقل لا في الخارج فما هو فرد للوجود المطلق هو كون الماهية في الخارج بمعنى ان يكون
ظرفاً لنفس الكون وهو موجود للماهية وثابت لها في العقل بمعنى ان يكون العقل ظرفاً لوجوده وثبوته
لنفسه ولا شك في ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد فعل العقل وانما يكون بمجرد فعل العقل
لو كان العقل ظرفاً لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للماهية لا يتوقف على ثبوت الماهية قبل
لها في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون للوجود فرد ثابت للماهية في نفس الامر فاندفع الاشكال
الذي ذكرنا سابقاً انه وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود افراداً هي الحصص بالذات وذلك لان مدار
الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد للوجود قائماً على الماهية في نفس الامر يتوقف على وجود
الماهية بوجود سابق وثانيهما ان تحصص كون واعتبار ... لا يمكن ان يكون باعتبار خارج عن
شيء بمجرد الاضافة الى الماهية وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كلاهما فليتعقل وهذا
الذي ذكرنا هو مراد المص بقوله **ويتكثر** اي الوجود المطلق **بتكثر الموضوعات** اي بسبب تكثر الماهيات التي
يحمل عليها الوجود على حسب تكثرها فان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعني مطلق الكون
المشترك بين هذه الاكوان الخاصة انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم
والتأخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ في الشفاء ان الوجود بما هو وجود لا يختلف في

الزائد

الشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلاثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان ... فان الاولوية وعدمها يشمل الاستغناء والحاجة والوجوب والامكان
كلا ... التشكيك بان العقل لا ينتزع هذا الفرد من المعلول ولا يعتبره وصفاً له الا وقد انتزع واعتبر
فرداً آخر وصفاً للعلة وينتزعه ويعتبره وصفاً للعلة وعلى ما ينتزع ولم يعتبر فرداً آخر وصفاً للمعلول
وذلك هو معنى التقدم والتأخر بالعلية كما سبق ولما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل لا في الخارج
كان صدق مفهوم الوجود المطلق عليه يتقدم في اعتبار العقل ومتقدماً على صدقه على الفرد المتأخر وكذا
اذا كان المتقدم موجوداً في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون صدق مفهوم عليه لنفسه متقدماً
على صدقه على الفرد المتأخر وهكذا الكلام في الاولوية فلا يتجه ان كون صدق الوجود على وجود العلة
اقدم من صدقه على وجود المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض ممنوع وانما المسلم اقدمية وجود
العلة على وجود المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق واولويته
وهذا الذي ذكرناه هو معنى قول المص **ويقع** اي الوجود المطلق **بالتشكيك على عوارضها** اي على
الوجودات العارضة بحسب اعتبار العقل للموضوعات التي هي الماهيات المخصوصة في قولنا الانسان موجود
الفرس موجود الى غير ذلك فهذا تصريح من المص بان للوجود افراداً واقعية هي افراد عارضة للماهيات
في نفس الامر كما اومانا اليه فيما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده ثبت انه
عرضي بالنسبة اليها لا ذاتي على تقدير كون الافراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة الى الماهيات
على ما هو مذهب المتكلمين وقد مر في مسألة زيادة الوجود انه ليس جزءاً من الماهيات **فليس الوجود جزءاً من
غيره مطلقاً** اي لا من المعروضات كما سبق ولا من افراده النفس الامرية لكونه مقولاً بالتشكيك بالنسبة
اليها فهذا التفريع انما هو على مجموع ما سبق وقوله ويقع بالتشكيك على عوارضها هذا ما ظهر عندي
في شرح هذا المقام الغويص وما اظن ان تجده في غيري مع ما فيه من تمحيص **المسألة الخامسة عشر** في ان
الشيئية من المعقولات الثانية ولنقدم مقدمة في بيان المعقول الثاني فنقول قد وجدنا قدماءهم يستعملون
هذه اللفظة في معنيين من المعاني احدهما انهم يجعلونه موضوعاً للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية
والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقضية والقياس وغير ذلك

المعاني التي يبحثون عنها في علم المنطق وثانيهما الامور العامة التي يبحثون عنها في علم الحكمة والكلام وذلك مثل
الوجود والشيئية والوحدة والكثرة والماهية والعلية والمعلولية المعتبرة للماهيات في هذا الكلام
وكلتا الطائفتين مشتركتان في انهما معان معقولة يتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هوية خارجية
مناصلة قائمة بموضوعاتها في الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون بحسب وجودها العقلي
في الذهن فقط لكن الطائفة الاولى تعرض لموضوعاتها في الذهن من حيث هي موجودة في
الذهن على ان يكون التقييد بالوجود في الذهن داخلا في الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل
من الماهية الموجودة في الذهن باعتبار وجودها في الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج
ولذلك لا يتصف المعروض به بحسب الخارج فان الجنسية عارضة للحيوان الموجود في الذهن
ولا يتصف بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة الثانية عارضة للموضوعات
من حيث هي مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العروض لا يكون الا حين وجود
الموضوع في الذهن لان حيثية من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت في مسئلة
الوجود بالماهية من حيث هي لا لكونه وجود الموضوع في الذهن قيدا في المعروض وبالجملة
ينتزعها العقل من الماهية حين وجودها في الذهن لا باعتبار وجودها في الذهن بل باعتبار
وقوعها في الخارج وفرق بين المعنيين ولذلك يتصف الموضوعات بهذه الطائفة من العوارض
بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود
لا يعرضها الا في الذهن كما مر ولذلك وقع القوم ونشوء خبط عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين
ما هو المراد منه فقد يعرف بالوجود الذهني بخصوصه من جهة عروضه ومن جهة ما قيل هو
لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولعل المراد ما اذا عقل عارضا لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر
فلا يرد عليه انه لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية قد تنفك تعقلها عن تعقل معروضاتها
وقد يعرف بانها ما يعرض المعقولات الاولى في الذهن ولا يحاذيها امر في الخارج وظاهر ان
هذا التعريف اعم من الاول المتناول له مجموع الطائفتين دون الاول حيث يختص بالطائفة الاولى
ولهذا قد يظن ان في المعقول الثاني اصطلاحين فاكثر المدققين تعريفها الموضوع من الفعل

هو امثا

هو امثال العوارض العقلية التي لا يحاذيها امر في الخارج وعدوا منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والذات
والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها والمتبع في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور
المتاخرين فسروا ذلك بوجه يخرج عنها اكثرها عند القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقول
الثاني بعد تعقل شيء اخر رعاية لوجه التسمية وخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها كالكلي
والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظائرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية
ولوازم الماهية واردوا بالعوارض الخارجية ما لو حملت على معروضاتها المصدق القضية خارجية فكل ما
كان من المعدودة منها يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة يكون هذا القيد خارجا بالقضية
ربما جزئية وشيء وعلة في الخارج ثم انا او خرج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعد
هذه الامور منها وبعض اخر ارتكبوا التكلفات بعيدة لئلا يخرج هذه الامور منها ولم ينظروا وانه لكلا
ما اردنا من كلامه واقول التحقيق في هذا المقام ان يقال العوارض على ثلاثة اقسام ما يكون الخارج ظرفا
كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفسه كالوجود وعارض لا يكون
ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا محالة ويكون له ما يحاذي
في الخارج والثاني يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لكن لا يكون له ما يحاذي به في الخارج لان المراد بما
يحاذي به موجودا في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لنفسه والثالث لا يكون الخارج
ظرفا للاتصاف به ولا له ما يحاذي به في الخارج فالاول ما يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة
الثاني والثالث فانهما عروضهما انما يكون في العقل اما الثالث فظ واما الثاني فلانه لو كان له عروض
في الخارج لكان له ثبوت ووجود لمعروضه في الخارج فان ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج
ظرفا لوجوده وهو خلاف المفروض فيجمع ما لا يكون الخارج ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون
من المعقولات الثانية لكونه في الدرجة الثانية من التعقل لان عروضها كان في العقل وثبوت
الشيء للشيء يتوقف على وجود المثبت له فعروضه يجب ان يعقل بعقل عروض العارض له سواء كان
منشاء عروضه هو وجود المعروض في العقل كما في العوارض الذهنية كالكلية او لا كما في سائر الامور
الاعتبارية حتى الاضافات فان الابوة يعرض لذات الاب في العقل وان كان اتصافها بها في الخارج

فصلت بغاية وجه المشتمية في الجميع ولا حاجة لذلك الى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل

واما قولهم لا يحاذي بها امر في الخارج فلا خراج الجوهرية الثابتة فانها انتساب اجزاء حقيقية بل هي مبادئ

التحليلية في بعض التحليل في الحقيقة عوارض عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات مجاوزة غيرها من العوارض

العقلية فان منشأ انتزاعها امر خارج عن نفس الذات لكن حيثيات لها ما يحاذيها في الخارج وهو

الهوية البسيط الخارجية كالسواد مثلا فانه هو بعينه في الخارج جزء اللونية التي هي جنس لها باعتبار

وجزء القابضية التي فصلها باعتبار اخر فظهر صحة التعريف المورث من القدماء ودخل جميع العوارض

الاعتبارية العقلية فيه ولا يرد من قبل الامور المعدودة منها ما اوردوا عليه ولا حاجة في دفعه الى

اصلا اذا عرفت ذلك معنى قول المصنف **والشيئية من المعقولات الثانية** اي انها من العوارض

التي تعقل ثانيا بان يكون عروضها للمعروض من حيث كونها معقولة فتكون هي في الدرجة الثانية من التعقل

وليست اي الشيئية **متأصلة في الخارج** اي موجودة فيه بان يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان

ظرفا لنفسها ولعل لافادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول وليست في الخارج او ليست متأصلة فقط

ويمكن ان يكون هذه الجملة معطوفة على ما هو معنى قوله من المعقولات الثانية اي من العوارض التي تعقل ثانيا

ولا يكون متأصلة في الخارج اي لا يكون بحذائها شيء اصيل في الخارج فيكون هذه الجملة بمعنى قولهم لا يحاذي بها

في الخارج فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونها اول ما اطلق هذه اللفظة ولذلك اكتفى

في سائر المواضع بان يقول من المعقولات الثانية واذا لم يكن الشيئية متأصلة في الوجود **فلا شيئية**

مطلقا اي لا بشرط خصوصيات الماهيات **ثابتة** اي في الخارج والا لزم ثبوت الشيئية فيه **بل هي تعرض**

لخصوصيات الماهيات اي في العقل كما هو شأن المعقولات الثانية على ما عرفت واما بيان كون

الشيئية من المعقولات الثانية فهو انه لو كانت الشيئية المطلقة متأصلة في الوجود لحاذى

بها في الخارج امر في الاشياء المخصوصة يكون بازائها وليس كذلك فان الموجودات الخارجية اشياء

مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال ذلك وليس في شيء منها امر موجود في الخارج هو

الشيئية المطلقة بل الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل من الشيء المخصوص اذا حصل في الذهن بان

يجرده العقل من جميع المخصوصات فيبقى شيئية مطلقة واما ما قيل في بيانه من انه لو كانت الشيئية

موجودا في الخارج لكان مشاركا للخصوصيات في الشيئية مع انه له خصوصية فيكون له شيئية وهكذا فيلزم التسلسل

فقد اجيب عنه بان الامر المخالف لخصوصية غيره في الشيئية المشتركة فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه ويمتاز

عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فاطلاق الشيء على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة

بنفس مفهومه لا بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون المطلق شيئية اخرى ولئن لو صح هذا الدليل لما

يوجب عدم تأصل اي شيء لو وجد الحيوان مثلا يشارك الحيوانات الخاصة في الحيوانية ويخالفها

فللحيوان حيوان ويتسلسل واما ما نقل من ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج

وجه للتفريع والتخصيص بمجرد الشيء فان طبائع الكليات ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولة

اولى او ثوان فجوابه ان طبائع الكليات التي هي المعقولات الاولى موجودة في الخارج عند المحققين وهو

المختار كالاشياء واما تخصيص الشيئية بهذا الحكم من بين سائر المعقولات الثانية مع كونها جميعا مشتركة

فيه فهو لكونها مناوقة للوجود ومحمولة عليها هنا وهو ليس بصدد عد جميع ما هو من المعقولات

الثانية بل يتعرض لكل ما يبحث عنه لكونه منها ولعله كما قيل لدفع ما توهمه بعض الناس من كونها

جنس الاجناس **المسألة السادسة عشر** في تمايز الاعدام لا شبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج

واما الوجودات فمن قال بكونها افرادا حقيقية للوجود المطلق فلا يشك في تمايزها ايضا في الخارج

عند من يقول بتحققها فيه واما في حد ذاتها عند من لا يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها

حقيقية بل اعتبارية وانتزاعية محضة فلا يقول بتمايزها في حد ذاتها لا في الخارج ولا في

الذهن بل باعتبار اضافتها الى الماهيات كما عرفت واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايز

وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من محققي المتكلمين قالوا بتمايزها واختاره المصنف فقال

وقد يتمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات لانه لا محالة من وجهين واستدلوا عليه بوجوه

احدها ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة دون غيره ولا غير اليه ولولا التمايز لما صح ذلك

وثانيها ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافي متميز عن

الغير المنافي وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم

غير الضد لا يصحح فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه الثلاثة اشار المصنف بقوله

فلهذا استثنى عدم المعلول الاعم العلة لا عكسه اي لا عكس عدم المعلول ولا الى عكس عدم العلة
وبناء في عدم الشرط وجود المشروط وطوضح عدم الضد وجود الضد بخلاف بل الاعدام
اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود
الضد الاخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلثة لما اختلفت منسباتها واستدلت النفاة بان
المعدوم والعدم ما نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود لا محالة لان التميز
صفة ثبوتية تستدعي ثبوت موصوفها بالضرورة والجواب عنه ان اريد ان ليس التمايز بين المعدومات
امرا متحققا في الخارج او ليست المعدومات والعدمات هويات عينية متمايزة فلا نزاع فيه لكن التمايز
لا يستدعي ذلك وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل بحيث يختص كل منها باحكام
صادقة في نفس الامر والا لكان لها ثبوت عند العقل فبطلانه ضروري قال صاحب المواقف والحق ان هذا
الخلاف فرع الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة
في الذهن اختص التمايز بالموجود ولم يتصور معدوم ما اي معدوم ليس له شائبة الوجود وان لم يكن
التمايز لكونها موجودة فيه فح المعدومات الصرفة تمايز وامكن ان يتصور ما هو معدوم مطلقا واعترض
عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان القائلين المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام
وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال الا وكان يبقى في بيان التفريع انه لما كان
التمايز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز
الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم
بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى وقد يقال لعل غرض صاحب المواقف انه كان ينبغي ان يقع
التفريع هكذا لا انه واقع وهو بالعكس في كلام شارح المقاصد انما الا ذلك بل وفي كلام المواقف
ايضا فتدبر ثم لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز يكون
للموجود الذهني بناء على ما هو راي المحققين من الحكماء والمتكلمين لا للمعدوم حاول المصنف
التنبيه على الجواب بذكر بعض احكام يدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها
ان العدم قد يعرض لنفسه بان يتصور العدم وذلك التصور وجود له في الذهن ثم يعرض

ان يتبع لذلك التصور بل المتصور من الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذهني في
نفسه عدم ومعدوم وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض لنفسه
فان قيل معنى عروض العدم للعدم ان يكون ماهية العدم متحققة ويكون عدمه مرتفع فانما يلزم
لما هو زوال ماهية العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن وعروض عدم مرتفع لها ولو سلم
ان هناك عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزئيا من جزئياته ونحو ذلك فاجاب المحقق الشريف عن
الاول بانه لا فرق بين مفهوم العدم وساير المفهومات في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال
ماهيتها لا بانها تكون متحققة وعدمها في الذهن فانما بقيام الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض
العدم لشيء عدمه كان او غيره الا اتصافه وصدقه عليه اشتقاقا وعن الثاني بان الجزئي العارض
لمفهوم العدم المطلق متميز له فيلزم عروضه لما في ضمن ذلك الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض
عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرض لجزئياته لا ذاتي لها انتهى والتحقيق ان اتصاف امر بما هو جزئي
لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم سواء كان ذاتيا او عرضيا اذا كان اتصاف ذلك الجزئي
بالمفهوم الكلي كليا قال الشيخ في الشفاء اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض يوجد فيه طبائع
الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا لا بد فيلزم ان يكون جميع المحمولات متصفة بنفسها
ما هي متصفة بها مثلا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذي هو
اللاحركة لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة كما عرفتها وظاهر ان الشكل ليس فردا له بل هو موجود
به فهو فرد للا حركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم العارض لنفسه اعني
زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث
كونه رافعا له فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض لنفسه باعتبارين
مكثرين لذات موضوع النوعية والتقابل بيان ذلك ان النوعية والتقابل وصفان متنافيان
لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل عدم الاجتماع والمتقابلان اذا اتصف
بهما امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين تقييديين ليكثر بهما ذات الموضوع فيصير نفسا
بالمتقابلين ولا يكفي كونهما تعليليين لان التعليل غير مكثر لذات المعلل فاجتماع النوعية و

التقابل فيما نحن فيه يجب ان يكون باعتبارين ليكثر بهما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو كذلك
لان للعدم المضاف اليه اعني العدم الذي اضيف اليه الزوال اعتبارين احدهما كونه عدماً وثانيهما كونه
موجوداً في الذهن وظاهر كونهما متغايرين بالذات لاصحة فللعدم المضاف اعني زوال العدم ايضاً
حيثيتان باعتبارين اللذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافاً الى العدم من حيث هو عدم وبهذا الاعتبار يعرضه
النوعية وثانيهما كونه مضافاً الى العدم من حيث كونه موجوداً في الذهن وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل
فان التقابل انما يعرضه لكونه من الامور فظا للعدم المضاف اليه من الذهن فكان حينئذ كونه عدماً
مغايرة بالذات للحيثية كونه موجوداً في الذهن كذا ما اضيف اليه من الحيثية الاولى من حيث هو
كذلك مغايرة بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث هو كذلك لما ان المصنف ذكر ان عدم
المعلول يستند الى عدم العلة استشعر ان يتوهم ان العدمين متلازمان فليس استناد احدهما
الى الاخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله قدس سره وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة يعني
التلازم بين العدمين لا يمنع من اولوية احد الاستنادين فان العقل يحكم بداهة بصحة قولنا
ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة
اليد فظهر انه لا يصح استناد عدم العلة الى عدم المعلول وكون عدم المعلول علة لعدم العلة
خلاف العكس وقوله في الخارج ظرف للعلية وان جاز كون عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن
بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن علة لحصول ارتفاع حركة اليد فيه فيستدل
بالاول على الثاني ثم انه لما جاز العكس اعني ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول في الذهن
فيستدل بالثاني على الاول على انه اي هذا الاستدلال اللازم للكون المذكور برهان اني
وهو الاستدلال من المعلول على العلة وبالعكس اي عكس هذا الاستدلال وهو الذي يسمى برهان
لمي وهو الاستدلال من العلة على المعلول بيان ذلك ان الحد الاوسط في القياس يجب ان يكون
علة لثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضاً سمي ذلك القياس
برهاناً لمياً وان لم يكن علة له في الخارج بان لا يكون له علة لكون ثبوته له لذاته لا بسبب لكنه
لا يكون بين الوجود له بل يكون معلولاً له سمي برهاناً انياً ولا نيا في تسميته بالبرهان الذي

افادته

افادته اليقين تصريحهم بكون اليقين غير حاصل الا من العلة فان معنى ذلك ان العلم اليقيني بكل ما له سبب
وعلة لا يحصل الا من سببه وعلته لا انما صرح بذلك الشيخ في برهان الشفا المسئلة السابعة عشر
في تعاكس الاعم والاخص ايجاباً وسلباً في العموم والخصوص واليه اشار قدس سره بقوله والاشياء المتوافقة
في العموم والخصوص وجوداً اي ايجاباً تتعاكس فيهما عدماً اي سلباً والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم
وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما ايضاً عموم وخصوص مطلق لكن على عكس العينين اي نقيض الاخص
اعم من نقيض الاعم مطلقاً وحمل الشيخ العموم والخصوص على ما هو بحسب التحقق دون الصدق كالحيوان و
الناطق فان الاعم وجوداً منهما كالحيوان اخص عدماً والاخص وجوداً كالناطق اعم عدماً لانه كلما عدم
الاعم وجوداً عدم الاخص وجوداً وقد يعدم الاخص وجوداً ولا يعدم الاعم وجوداً وذلك لان الحمل
على ما هو بحسب الصدق محتاج الى تكلف تاويل الوجود بالعدم الى الوجود لغيره والعدم عن غيره اي
الاثبات والسلب وتصير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق ورده المحقق الدواني بان
اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب غير عزيز وحمله على مسئلة مشهورة في المنطق اولى من
حمله على غيرها مما لا يجدي وفيه بعد بحثها ولا ينفك البحث عنه على ان المص ذكر كثيراً من المسائل
المشهورة المنطقية في هذا الكتاب واقول وليس حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب
بابعد من حمل العموم والخصوص المتبادر منهما ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق المسئلة الثامنة
عشر في نفي الواسطة بين الحاجة والغناء في كل من الوجود والعدم واليه اشار قدس سره بقوله
وقسمة كل منهما اي الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى حقيقية اي منفصلة حقيقية دائرة بين
النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم
اما ان يكون بالغير وهو المحتاج اولا وهو الغني فهو استحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورية
المسئلة التاسعة عشر في تحصيل المواد الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع وبيان مفهوماتها
والاشارة الى ابداهيتها وبيان اعتبارها بحسب الذات وبحسب الغير وما يتعلق بذلك وهي
هي التي يبحث عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا باعتبار وجهاتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة
ثبوت المحمول سواء كان وجوداً او غيره للموضوع والامتناع هو استحالة ثبوت المحمول للموضوع

والامكان هو لا ضرورة ولا استحالة ثبوت المحمول للموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث عنها في الامور
لكن باعتبارها في القضايا فهي لا تعتبر الوجود او العدم لا غير وزعم صاحب المواقف ان المبحوث عنها هنا غير
المبحوث عنها في المنطق حيث قال واعلم ان هذه اعني الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها
والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد بانه ان اراد كونها واجبة لذوات
اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معنى انها واجبة الثبوت للماهيات
لذواتها من غير احتياج الى امر خارج قال وكانه يجعل بعض القضايا خاليا عن كون الوجود
محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة
بل معناه ان ما صدق عليه هذا يصدق عليه ذلك ويحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد
له ذلك ويثبت ويصدق عليه ويحمل وهو ذلك الا في حسب العبارة انتهى ووجه شارح المواقف كلام
صاحب المواقف بان مراده ان المبحوث عنه في هذا الفن اخص من جهات القضايا لا عينها والا لكانت لوازم
الماهيات من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليس كذلك وهذا بعينه ما صرح به صاحب المواقف
بقوله فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو غير
الواجب لذاته بمعنى ان المتبادر من الوجوب لذاته هو وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته
وعلى هذا التوجيه لا يرد ان الزوجية مثلا واجبة الوجود لكن واجبة للاربعة لا واجبة الوجود
في نفسها ولا حاجة الى القول بانه يجعل بعض القضايا خاليا عن كون الوجود فيه محمولا
او رابطة ومع ذلك لا يخفى فساده ولذلك قال في حاشية شرح القديم لا وجه لما قيل من
انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة
واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف معنى
الواجب الذي هو المادة والجهة يعني ان كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته
انما هو لاعتبارهم هذا المعنى بنفسه في محمول خاص هو الوجود لا لاجل التفاوت في المعنى وفي
هذا الكلام اشارة الى ان مراد صاحب المواقف من قوله لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها
هو لكانت الماهيات واجبة لاجل وجوب اللوازم لها فليتدبر وللاشارة الى ما ذكرنا من الجهات

قال المصنف قدس سره **وان حمل الوجود** كقولنا الانسان موجود وهذا الوجود المحمول يقال له وجود الشيء في نفسه
ويسمى في لسان المنطقيين بسيطا ويسأل عنه بهل البسيطة **او جعل رابطة** كقولنا الانسان كاتب فان معناه
الانسان يوجد كاتبا لا امرا آخر وهذا الوجود يقال له وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي ويسمى في لسان
المنطقيين مركبا ويسأل عنه بهل المركبة فان قيل معنى حمل الوجود ليس الا ان من افراد الوجود الرابطي
ان يكون للموجود وجود او قلنا التماثل لزم ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه والحق هو ان يكون
له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه وعلى التقديرين
اعني تقدير حمل الوجود وجعله رابطة تكون بين المحمول والموضوع نسبة لا تخلو عن كيفية بحسب نفس الامر
تسمى مادة ومن كيفية في التعقل تسمى جهة والى هذا اشار المصنف بقوله **ثبت مواد ثلاث في انفسها**
تثبت في انفسها تلك المواد اي في نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من
حيث نفسها لا من حيث حصولها في التعقل والتلفظ فالمواد الثلاث كيفيات ثلاث ثابتة في نفس الامر
مسماة بالمواد باعتبارها كذلك **وجهات في التعقل** اي ويثبت جهات ثلاث في التعقل هي الصور العقلية التي
تجعل دالة على تلك الكيفيات الثلاث سواء كانت موافقة لتلك الكيفيات وح تكون الجهة مطابقة
للمادة او كانت مخالفة لتلك الكيفيات وح تكون تلك الجهة غير مطابقة للمادة وما قيل ما حاصله التوجيه
وتثبت كيفيات تسمى بالمواد اذا اعتبرت في انفسها وتسمى بالجهات اذا اعتبرت في التعقل فعيب من
ومع ذلك يلزم منه كون الجهة مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى ان يتكلف ويجاب بان الشيء قد يتعقل
بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة غير مطابقة فعند مخالفة الجهة يكون المادة متعقلة بصورة
غير مطابقة وقد يجاب على هذا التقدير بان كون الكيفية النفس الامرية اذا عقلت جهة لا يقتضي كون
الجهة منحصرة فيها ولا ينافي كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم تكن مطابقة للواقع جهة الا انه
لم يتعرض لذلك لعدم تعلق الجهة كما لم يتعرض للجهة الملفوظة اعتمادا على ما علم في فن آخر وليس
المقصود ههنا بيان تفصيل احوال المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلاث الثابتة في نفس الامر
مواد في انفسها وجهات في التعقل فان هذا القدر كاف ههنا هذا وقال المصنف في شرح الاشارات واعلم
ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منها

عند المتقدمين تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة
او لم يطابق وذلك لانا اذا اوجدنا قضية هي مثلا كل **ج** لا يمتنع ان يكون **ب** فانا نفهم ونتصور منه ان
نسبة **ب** الى **ج** هي المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب والامكان الحقيقي وليست تلك النسبة
في نفس الامر شاملا لها وللوجوب والامكان الحقيقي بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك
النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة
ما لذلك المواد والجهات **على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان** فان الاول
يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع يدلان على وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النسبة الثبوتية
له والامتناع على وثاقتها بمقابل النسبة الثبوتية وصدقه **وكذا العدم** اي وكذا اذا حمل العدم او جعل رابطة
تثبت مواد وجهات ولا يخفى انه اذا جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة واذا جعل العدم رابطة
يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او مفهوما اخر غيرهما فاذا حمل احدهما تحصل
الامور فان حمل الوجود او العدم لا يخفى عن اعتبار الرابطة اذ لا ينبغي ان يشك احد في ان اي معنى
نسب الى غيره بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من رابطة والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في ذلك تحكم
البطلان قال شارح المقاصد المحققون على ان في كل قضية الوجود دالوا لا وجود رابطة والوجوب
او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور
حتى ان قولنا الباري تعالى واجب موجود في معنى يوجد واجبا او يوجد موجودا وقولنا اجتماع
النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا او يوجد معدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا
الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد
اي يجتمع وجود هو المحمول واخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول واخر هو الجهة
انتهى وعندهم تردد واختلاف في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي فقط بان يكون المادة
هي كيفية النسبة الايجابية دون السلبية فتكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء
قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابي والسلبي حتى تكون المادة في قولنا الانسان
حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر هو الاول وهو المطابق

لكلام الشيخ حيث قال في الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه في حمل الموضوع لا التي تحصل بسبب ايجاب وتصور
له بالفعل انه كيف هو ولا التي تكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة
الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوامهما تسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب
صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة
الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان وهذا الحال لا يختلف بالايجاب
والسلب فان القضية السالبة توجد محمولها هذا الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب
احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب وقال في الاشارات لا يخ المحمول في القضية او ما يشبهه سواء كانت
موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة ضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان
في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او نسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل
الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر
والانسان ليس بحجر فيجمع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة ممتنعة ومادة ممكنة انتهى وفي
يتوهم كون كلام الشيخ ها هنا لذلك وليس كذلك فانه معنا على ما قيل ان مواد الثلث ثابتة في القضايا
الموجبة والسالبة وذلك لا يقتضي كون مادة الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية
النسبة السلبية بل يصدق ذلك اذا كان المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ في الاشارات
فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد
الثابتة على التقدير الاول او غيرها على انه في كل من التقديرين يحتمل حمل الوجود والعدم على الايجاب
والسلب كما ذكرنا **والجهة تعريفها كالوجود** اي تصور ان هذه المعاني الثلثة ضرورية الا انها
قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود فيعرف الوجوب بضرورة الوجود او اقتضائه او استحالة العدم
والامتناع بضرورة العدم او اقتضائه او استحالة الوجود والامكان بجواز الوجود والعدم
او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولكون تصورها ضرورية وتعريفها لفظية لا يتحاشى
عن تعريف كل منها في تعريفاته ويعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم يعرف الامتناع بعدم الامكان
ثم الامكان بعدم الوجوب وكذا يعرف كل من الثلثة بسلب الاخرين فيقال الوجوب سلب الامكان

والامتناع وكذا في الامكان والامتناع وكذا في الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع
يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه
ولو كان الغرض الافادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا **وقد يوخذ ذاتية فيكون القسمة**
اي كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يوخذ بحسب الذات اي نظرا الى الذات فما يوصف به ويكون
قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها
لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم اذا انتسب
اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب والثاني اما ان يكون بحيث
يمتنع له الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن
بذاته وهذه اقسام ثلاثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات ويمتنع صدق اثنين منها على واحد من المفهومات
وهذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى اي محمول كان فان كل مفهوم اما واجب الحيوانية مثلا او ممتنعها
او ممكنها لما مر من ان الجهات عندهم هي التي يذكر في حمل القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة
غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم
او يمتنع له الوجود والعدم لا يقال هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا
ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا
فهذا القسم مندرج فيه قسما الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله فالاول هو
الواجب بذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط فانا نريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له
الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك ايضا العدم او لا فقد اندرج في هذا القسم امران
الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع بذاته وان اريد به انه يمتنع
له الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين والضروري الطرفين في القسم الثالث فلا يصح
قوله والثالث هو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم
او يقتضيهما معا او يقتضي اللاوجود واللاعدم معا او يقتضي الوجود دون العدم او يقتضي
العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللاوجود واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم فاقسام

اربعة

اربعة بلا مرية فهذه قسمة بالقياس الى الوجود الخارجي ومنها ما يجب له الوجود والعدم ويمتنع وجوده
في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل في الممتنع اذ لا نعني بالممتنع
والحاصل ان هذا القسم وان كان محتملا في بادي الرأي لكن العقل يجزم بامتناع وجوده عند ملاحظته
من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقليا ولو فرض احتياجه الى التنبيه فلا
ريبة في كونه مقطوعا به وبهذا يتم المقصود فان قيل كون الواجب ما يجب له الوجود او ما يقتضي وجوده
على ما خرج من القسمة ينافي كون الوجود عين ذاته بناء على ما هو مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لان
كون الشيء مقتضيا لنفسه او حاصلا لنفسه سواء كان بالوجوب او لا قلنا المراد ما يجب له ثبوت
بالحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود كذلك فالواجب ما يجب له هذا المحمول المشتق ومفهوم هذا
بحسب العرف ما يثبت له مبدأ الاشتقاق اعم من ان يكون قائما به او يكون نفس المبدأ اذا كان قائما
بذاته فالوجود اذا كان قائما بذاته يصدق عليه ان الوجود ثابت له عرفا بمعنى كونه غير فاقد للوجود
ثبوت الشيء لنفسه بهذا المعنى ضروري وسيأتي تحقيق مذهب الحكماء انشاء الله وقد يجاب ايضا بان المراد من
ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته والمراد به سلب حاجته
بالغير وبان الامر هنا مبني على ما يبين في بادي الرأي من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته
كاقتضاء الحمية لوازمها او لا ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ يظهر ان حقيقة القسمة ان الوجود
اما عين الوجود او لا وانه ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه **لا يمكن انقلابها** بدل لقوله
القسمة حقيقية يعني اذا اخذ هذه الثلث ذاتية لا يمكن انقلاب واحد منها الى الآخر منها بان يصير
الذاتي ممكنا لذاته او بالعكس او ممتنعا لذاته او بالعكس او يصير الممكن لذاته ممتنعا لذاته او بالعكس
وذلك لامتناع ان يزول ما بحسب الذات او يصير الذاتي غير الذاتي بالضرورة **وقد يوخذ الاولان**
الوجوب والامتناع **باعتبار الغير** بان يكون كل واحد منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات
مع قطع النظر عن الغير **و** ح يكون **القسمة بينهما مانعة الجمع** اي في المفهوم مطلقا لاستلزام اجتماعهما
في مفهوم واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب
بالغير والامتناع بالغير معا اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات **يمكن انقلابها** بدل

من قوله القسمة بينهما مانعة الجمع وذلك لان الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير لانه
عدم علته والممتنع بالغير قد يوجد علته فيكون واجبا بالغير **وما نعة الخلو بين الثلاثة** عطف على مانعة
الجمع اي اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسمة بينهما وبين الثالث الذي هو الامكان الذاتي مانعة
الخلو لكن **في الممكنات** الذي هو اخص من المفهوم الذاتي الامكان لانه لا يمكن مع امتناع خلوه عن احد
لانه لا يصح الممكن عن وجود علته او عدمها وليس بين الثلاثة منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتي
مع كل واحد من الغيريين فانه يجعل هذه القسمة المثلثة قسمة للشيء الى نفسه وقسيمه احيب على ان
على التردد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم بقي
لان التقسيم للمفهوم لا للافراد والشايع هو تقسيم الكلي الى الجزئيات لا الكل الى الاجزاء
فيكون ترددا بالشيء بين نفسه وغيره لانا نقول هذا شرع في الجهات المعروضة للامكان
لا الماخوذ بعنوان الامكان وعلى هذا التقسيم لا يجوز التقسيم لان الظاهر الشايع كون القسم اخص مطلقا
من المقسم بعنوان الامر **ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب** فان
احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب **وكل منهما يصدق على الاخر اذا نقلا بعد المضاف اليه** يعني
اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم يصدق كل منهما على
الاخر اي ما يشتق من احدهما على ما يشتق من الاخر فيقال واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس وواجب العدم
ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود امتناع العدم فلست
يصح لان هذا الغرض في الامثلة لان احدهما كيفية لنسبة الوجود الى الماهية والاخر لنسبة العدم اليها
وهما متباينتان فكذا كيفيتاهما فان قيل الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان لا المقيدان والمراد
تصادق المقيدين لا المطلقين فوجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما
اليه هما لكونهما وصفين لذات واحدة متصادقان فانا اذا قلنا الاكرام اعتناء بالاهانة او لنا بانه يتحمل هذا
الحمل البين ويصح لان الاكرام وصف الاعتناء والاهانة وصف لاحدنا وهما متغايران ولبيان الوجوب عبارة
عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة فاذا اضيف
الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الو

وقال

ومقابل مقابل النسبة عين تلك النسبة فكان الامتناع عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن
ضرورتها فكان الامتناع متصادقا مع الوجوب قلنا ان اريد بالمقيدين المقيد بالوجود والعدم وما
هما مقيدين فقط ان المراد هو تصادق المقيدين وان اريد بهما ما ذكر مع القيدين بذات واحدة فغايته
ان الموضوع في القضيتين واحد ولا يلزم مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى التقدير
عن جاعن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين ليصيرا متصادقين خلاف المطلقين كيف وتصادق المقيدين
مستلزم لتصادق المطلقين واما ما ذكر من المثال فلا يجدي فان الاكرام والاهانة وصفان لفعل واحد
من جهتين وليسا متصادقين حقيقة على ان مثل ذلك فيما نحن فيه ليس بمتصور واما ما استدل به فمنقوض
بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة
بل للنسبة المقابلة لتلك النسبة ضرورة مقابل تلك النسبة يصير منشأ لكيفية عارضة لتلك النسبة
هي عبارة عن الامتناع ولا يشك ان النسبتين متباينتان وكذا كيفيتاهما **وقد يطلق الامكان بمعنى سلب الضرورة**
عن احد الطرفين اي الطرف المقابل وكان ما مضى بمعنى سلب الضرورة عن كلا الطرفين المسمى بالامكان
الخاص **فيعم الامكان** بهذا المعنى الذي الضرورة **الاخرى** اي الضرورة الطرف الاخر الموافق **والامكان**
الخاص الذي قد مضى جميعا وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالامكان العام لعموم
العام هذا المعنى من اطلاق لفظ الامكان على المعنى الاول فانه عرف خاصة ولذا نسب اليهم وقد يسمى
العامي عاما والخاص خاصا لكونها اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم ههنا التعميم عموم ما يشتق منه
لا امر ولا امكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية من الطرفين
وهو ليتم ما اعتبر الى اصطلاحهم بناء على ان اسم الامكان لما كان بمعنى سلب الضرورة فكلما كان
عن جميع هذه الضرورات كان اولى به واقرب الى الوسط قال الشيخ في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم
منه فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت
ولا في حال كالتغير للتحرك بل يكون كالكتابة للانسان وقال المحقق في شرحه هذا الامكان يقابل جميع
الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق هذا الاقسام من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى
الحاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب فهو يمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية

متساوية النسبة الى وجود الكتابة ولا وجودها ثم قال وانما قال فكانه احقّ من الوجهين ولم يقل هو
احق من الوجهين لان الاحقيّة والعموم هما اللذان يدلان على معنى واحد مختلف بان احدهما اقل بناءً
من الاخر لما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه احق من الاخر
فربما خص باسم الممكن ما الامر فيه في المستقبل قال في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الامر
في الاعتبار ليس ما يوصف به الشيء من حال من الاحوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الاستقبال
الى حاله في الاستقبال فاذا كان المعنى غير ضروري الوجود وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن
وقال المص في شرحه وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان المستقبلي وانما اعتبره لكون ما
الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا او معدوما فيكون اما شائبا من خالي لو
الى احد طرفين ضرورة ما فالباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من
الممكنات التي لا يعرف حالها ايكون موجودة اذا جاء وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن
ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه
لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا انتهى ويظهر منه ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرف
للوجود او العدم وظرف الامكان هو الحال وان عدم تعيين الوجود او العدم في الاستقبال هو
بقاء الممكن في صرافة الامكان انما هو بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر فلا ينافي تعيين احدهما
في نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث الى العلل السابقة وههنا سر لعلنا نشير اليه
في موضع اليق به انتهى ثم ان بعض من اعتبر الامكان المستقبلي اشترط فيه كون الوجود ممكنا
في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا
بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه
في الاستقبال ولئن لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط
وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا واليه
اشار المص قدّه بقوله **ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان** قال في شرحه اي
ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فانه يشترط ما لا ينبغي وذلك لانه يجب

جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما
فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يغيّر هذا لم يغيّر ذلك انتهى وقيل ان القائل اشترط ذلك
اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو مما يستلزم امكان
عدم المحدث لاامكان حدوث العدم فيستلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم
بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال لم يلزم محال وفيه ان الغرض من اعتبار الامكان
الاستقبالي انما هو تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى
الاشتراط وظهر من هذا البيان ما يتوهم ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم
لا فيهما معا فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالي واما ممكن العدم به فلا وجه لمن شرط بالعدم
في الحال والثاني شرطه بالوجود في الحال وذلك لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن
في طرفيه عن جميع الضروريات وكونه في حاق الوسط غير مائل الى احدهما كما مر **المسئلة العشرون**
في ان الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية غير موجودة عينا اصلا في الوجود والمص اشار قدّه بقوله
والثلاثة اعتبارية بوجوه بعضها مشتركة بين الثلاثة وبعضها مختص بواحد منها اما المشترك فوجهان
الاول كما اشار اليه بقوله **لصدقها على المعدوم** يعني ان كلا من هذه الثلاثة يصدق على المعدوم
فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه
انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون محققة في الاعيان لامتناع
اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا وبعضها معدوما
فيصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة يكون
موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة فاعتبر الانسان فان بعض افراده
وبعضها معدوم مع ان الانسان صادق على الجميع فالانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة يكون
موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بالموجود
ولا يكون تلك الطبيعة معدومة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد الموجودة موجودة
وباعتبار الافراد المعدومة غير موجودة اصلا فظاهر البطلان لان ذلك ضرورة امتناع اختلاف الطبيعة

الواحد بالشخص وعدمه وان اريد كون هذه الصورة الاولى موجودة وفي الصورة الثانية تنعدم
فيرد ان كل ما كان من شأنه الوجود الاصيل فاتصاف شيء به باعتبار الاشتقاق انما يكون بوجوده
وجودا عينيا فيمتنع اتصاف المعدوم بالامكان والوجه الثاني انه لو كانت هذه الامور متحققة في
الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصية فوجودها غير ماهيتها فاتصاف
ماهيتها بوجودها لا يخلو عن احد هذه الامور ويتسلسل والى هذا اشار بقوله **واستحالة التسلسل**
فان قيل يجوز ان يكون الوجوب العارض لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب
العارض لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل ولئن سلم فيجوز ان يكون وجوب الوجوب نفسه عينه
فالجواب عن الاول انه ظاهر من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتأصل وعدمه وعن الثاني
انه لو كان الشيء نفس المقتضي انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجود الواجب على تقدير كونه
قائما بغيره كما في وجود الممكنات على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونه
نفس ذات الموضوع وهذا الوجه يدل على استحالة عينية مجموع الثلاثة او البعض دون البعض
يجوز ان يكون الوجوب مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصاف ماهية الوجوب بالوجوب بالا
فلا يلزم التسلسل ولو حمل على هذا بطل ما صاحب التلويحات من ان كل ما تكرر نوعه اي يكون الذي يوجد
منه موصوفا بذلك النوع كالوحدة ما تكثر والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا
لئلا يلزم التسلسل يمنع اجراؤه في الامتناع بل في الوجوب ايضا عينية ... يرجع الى الوجه
الاول واما الوجوه المختصة بواحد واحد فيختص بالوجوب ما اشار اليه بقوله **ولو كان
الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب** بيانا للملازمة ان الوجوب صفة عرضية لانه كيفية النسبة
كامر والصفة العرضية مفتقرة الى موصوفها الذي هو موضوعها والمفتقر الى الغير ممكن
والواجب انما يجب به هو من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون
ممكنا لان المحتاج الى المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل امكان صفة الوجوب ونحوها
لجواز زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله لو لا
لجواز انفكاكها عن الوجود وليس لجواز امتناع الممكن عن الانفكاك عن الوجود كما في الزمان

جواز انفكاكهما عنه فلا يستلزم ذلك لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العرضية ولئن سلم كون الواجب من حيث هو
واجب ممكنا غير محال لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء ولا يلزم
من ذلك جواز زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع
زوالها وهو ممنوع فيمتنع زوال الوجوب مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات قلنا
الجواب عن الاول انه هو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية ولا شك ان الامور
اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها واما الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب لو كانت
هي الذات لزم تقدم الذات على الوجوب بالوجوب وبالوجود لان هذا شأن العلة فيلزم ان يكون للواجب
وجوبان آخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال لان اما الثاني فظ واما الاول فلانه يلزم
المثلين وان لا يكون الوجوب لما تأخر وجوبا لكون الواجب واجبا بالاول ولئن سلم ننقل الكلام الى
الوجوب ويلزم التسلسل فان قيل الوجوب ممكن لا محالة سواء كان عينيا او اعتباريا فعلى تقدير
كونها اعتباريا ايضا يكون الواجب محتاجا اليه ويلزم امكانه بالطريق الاول قلنا اذا كان الوجوب
اعتباريا انتزاعيا ويكون منشأ انتزاعه ذات الواجب من حيث ذاته لا من حيثية اخرى يكون مناط الحكم
بالواجبية هو نفس الذات بذاته لا لمفهوم المنتزع كما في سائر الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم بها
ما هو منشأ الانتزاع فيكون واجبية الواجب بذاته لا بامر زائد على ذاته ليلزم الامكان فيقطن
انه على تقدير عينية الوجوب يكون واجبية الواجب بذاته لا بالوجوب كما توهمه شارح المقاصد
مناط الاتصاف في الصفات العينية انما يكون في الصفة بالموصوف بالضرورة والوجه المختص بالامتناع
ما اشار اليه بقوله **فلو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع** لان الامتناع اذا كان ثبوتيا
من شأنه الوجود في الخارج يكون ممكنا بالامكان العام بالضرورة وهو صفة لا محالة
الى موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا كذا بالضرورة والموصوف بالامتناع هو الممتنع
فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل يبطل ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه بطلان ثبوتية امتناع
العدم ايضا لان الامتناع كما اشرنا سابقا في اول المسالك معنى واحد يضاف تارة الى الوجود
واخرى الى العدم والمعنى الواحد اذا بطل ثبوتية بعض افراده بطل ثبوتية الجميع لامتناع

الجزء الواحد هنا اصلا وغيره مما اصل فاندفع ما توهم من ان في كلامهم اضطرابا لان اول المسئلة
مبني على كون المراد من الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم وهذا الدليل ياخذ الامكان
ووجوب بحمله على الامكان العام يبتني على كون المراد امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المقيد
بجانب الوجود وذلك لان ابطال ثبوتية امتناع الوجود لما استلزم ابطال ثبوتية امتناع العدم لتحقق
المعنى ابطال ثبوتيته بالفعل عمومه فانه يحمل على اخذ الامكان وهو يكتفي بمجرد الوجود مع كونه اخص بان
لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة فلان المراد بكون الشيء
وجوديا ليس كونه موجودا بالفعل في الخارج بل ما من شانه الوجود العيني وحينئذ فالملازمة ممنوعة لان
وجود الممتنع بالامكان فيصير عين الوجه الاول وان علل بان الاتصاف بالصفة العينية يقتضي
وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه احتضارا للاول بل صار دليلا براسه فتدبر والوجه الثالث
ما اشار اليه بقوله قدس سره **ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه** لان
الامكان يكون صفة ثبوتية فيتوقف على وجود موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق على
الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره وقد يستعمل هذا الوجه في الوجوب ايضا فيقال
الوجوب سابق على الوجود بالذات لان ايجاب الشيء لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك يقال
اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها فيستحيل كون
الوجوب وجوديا ثبوتيا اعلم انه لا حاجة في هذا الوجه سواء استعمل في الامكان او في الوجوب
الى بيان التقدم بل يكفي امتناع التاخر حتى لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود
موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية
يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود والذاتية والعرضية ونظائرها ولذا الشيخ
ضعا الثلو عجا فانونا فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون عدميا
والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اي ثبوت الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك
به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة وبيان الملازمة انه اذا لم يكن

فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق فيلزم انه لا يكون الممكن ممكنا هذا اما الملازمة
فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان المنفي فرق فاذا لا عدم لهما بل وتقرير
الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ثابت فان الامكان على هذا التقدير
هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين الشيء العدمي ورفع الشيء
العدمي كما انه فرق بين امر الوجود وبين رفع الامر الوجودي ضرورة ان الشيء ونقيضه متنافيان
سواء كان الشيء عدميا او وجوديا فهما متمايزان قوله لا عدم له يتمايز قلنا ممنوع لا امر فقال الشارح
القديم لفظ الممتنع هنا لفظ الامكان لانه محله وقد سمعوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام
عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان الممتنع حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان
حتى استلزم نقيض التالي نقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان الممتنع غير ثابت على
بناء على ان لا عدم لا يتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي لمنادا عنده على تقدير ان يكون التالي
عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان الممتنع فلا يلزم نقيض المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو صدق
المنفي من الامكان ويكون اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
استثناء نقيض التالي على زعمه فيصير نقيض المقدم الذي هو المدعى وقال المحقق الشريف قدس سره
لتصحيح صدق استثناء نقيض التالي لهذه بان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض
قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان الذي فرضنا منفيا
لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفائدة وصفه بالمنفي فرضا
اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض انه هو ونقيضه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها هنا فان قيل
يمكن ان يفرض هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم
حق لعدم التمايز في الثاني لمثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا
فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول
اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن لا امكان له تناقض وح لا يكون
لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق

وهو الفرق بين نفي الامكان وامكان المنفي قلنا بعيد حمل كلام المص عليه حجة وجوابا اما حجة
فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت
وكلام المص يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها
المستدل واما جوابا فلان كلام المص صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع لاحدى
عيني المقدمة فاين هذا من ذلك والحاصل ان المص اشار الى استدلال وجواب عنه بكلام لا يحتمل
تقرير هذا الاستدلال ولا تقرير هذا الجواب قال المحقق الدواني الظاهر ان مقصود هذا القائل
ان مراد المص ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا
للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله يتحقق نقيضه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم
وح يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم
الثبوت والظاهر ان هذا التوجيه انه بقي وفرقه بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هنا
فما قيل من تمسك الشيخ في الشفاء بهذا الدليل على ان الامكان موجود حيث قال عند بيان ان كل حادث
مسبوق بمادة او موضوع بهذه العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد
او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخلو امكان وجوده
من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما والا لم يسبقه امكان
وجوده الى اخر ما قال وهذا بعينه عدم الفرق بين امكانه لا ولا امكان له فكيف يخفى ذلك قلنا مراد
الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة وجودية اي موجودة في الخارج بنفسها بل عن
انه معنى موجود اي له منشأ انتزاع في الوجود الخارجي هو مادة للحادث او موضوع له وذلك انه لو
لم يكن له منشأ انتزاع في الخارج لم يكن في نفس الامر فلا يمكن ان يتصف به شيء في نفس الامر لما
تقرر في الحكمة ان الامور الاعتبارية هو مطابقة لما في نفس الامر كما سيأتي في الكتاب واذا لم يكن
متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا في نفس الامر وهو معنى كونه لا امكان له لكن من المواقف
لم يتفطن لما ذكرنا فنسب هذا الوجه الى الشيخ اثباتا كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد وفي محل النزاع
وذلك خبط عظيم منه واعلم ان للحكماء في الفاعل الذاهب لحشوية الوجوب والامكان لا الامتناع

اذ لم يذهب اليه احد ممكنات بعضها مختص بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب والامكان اما
المختص بالوجوب فهو انه لو كان عدميا لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة عن اقتضاء
الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا
لا عدميا اقتضاء لا مقتضى فهو لا يستلزم ان يكون معدوم مقتضيا وكذا في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود
عن اقتضاء امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر ان الوجود ليس بموجود في الخارج وانما هو موا
العدم اقتضاء الوجود او يكون المعدوم مقتضيا له وليس كذلك واما المشترك بين الوجوب والامكان فهو
الاول انهما لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان
تصدقان على الممتنع بل على المعدوم مع المفهومات الوجودية لا يصدق على المعدوم ولان العدم
وما جزؤه معدوم فهو معدوم وكون النقيضين عدميين اعني معدوما منهو معنى ارتفاعهما والجواب
استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وكما
انه لا تقابل بين العدميين فعلى تقدير التسليم فالمراد بالعدمي هنا كما يكون السلب داخلا في مفهومه
لا ما يكون معدوما الا في ما نحن فيه وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين مع ارتفاع النقيضين
في المفردات هو ان لا يصدق على شيء واحد فلو لم يصدق على شيء الوجوب واللاوجوب مثلا بل كانا مسلوبين
عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معنا خلو النقيضين عن الوجوب والثبوت في انفسهما ارتفاع
النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في انفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكون
مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهكذا كيف النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة
في المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في انفسها وثبوت مدلولاتها
الثاني انهما لو كانا عدميين اعتباريين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا
الممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره ومعنى الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار
العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء
العقل اولا وسواء فرضه اولا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اتصاف الذات بصفة
لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة فيه على ما مر في المسألة الثانية من كلام المص فانه غير مختص بالعدم

في الوجوب لغيره كما لا يخفى **المسئلة الحادية والعشرون** في ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما بالذات
والى ما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط هنا حكمان اشار الى الاول منهما بقوله
والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروضهما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتي
وكذا الامتناع الذاتي هو الذي ينسب الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيري وكذا
الامتناع الغيري هو الذي حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى وجود علته او عدم علته
كما سيأتي فالممكن لما لم يكن ذاته سببا لوجوده ولا لعدمه فيعرض له الوجوب من وجود علته والامتناع
من عدمها فمعروض الغيريين ليس الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون كل منهما سببا
من الوجوب او الامتناع فلو استند الوجوب والامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير لزم
توارد العلتين على معلول واحد وهو محال مثبتا واشار الى الثاني منهما بقوله **ولا ممكن بالغير**
لما مر من القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل لشيء ما امكان بسبب الغير فاما ان يكون في حد ذاته
ممكنا بالذات او واجبا بالذات او ممتنعا بالذات اذ لا يخلو عن الثلاثة لما تقرر من ان القسمة
بين الثلاثة حقيقية فيلزم الانقلاب على التقديرين فان قلت امتناع الانقلاب انما هو في الذاتي
بان ينقلب الوجوب بالذات او الممتنع بالذات الى الامكان بالذات وهنا الامكان الحاصل بالغير
ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات او الممتنع بالذات اليه قلت معنى الامكان بالذات هو
ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها اليه على السواء بهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او
الغير يمتنع انقلاب الوجوب او الامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي هو ان يقتضي الذات
الوجود ومعنى الامتناع الذاتي ان يقتضي الذات العدم فيمتنع انقلابه على اقتضاء احدهما الى اقتضاء
احدهما وبالعكس فان قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير او الامتناع بالغير وبين الامكان بالغير
حيث لا يلزم من طريان واحد من الاولين على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من طريان الثالث على
الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان الامكان الذاتي عدم اقتضاء
الذات الوجود والعدم لا اقتضاؤها لعدمهما فلا ينافي الوجوب بالغير او الامتناع بالغير
الذي هو اقتضاء الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان احدهما اقتضاء

الوجو

الوجود واباؤهما عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم واباؤها عن الوجود وهنا في اقتضاء الغير
لمنافاتهما بالنظر الى الذات لان منافاتهما يقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء الذات
واباؤها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم من طريان الاول ان يكون لاعتبار الغير لغوا
حصول معنى الامكان بحيث فرض حصوله مع عدمه لغيره فان قلت لعل حصول الامكان للذات بالغير
مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد الغير حاصلا له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التبادل
وهو جائز قلت فالغير مطلقا سواء كان بوجود الغير او انتفائه او القدر المشترك بينهما بل القدر المشترك
بين الذات والغير هنا المعنى الذي هو عين الذات لم يعتبر مدخل في حصول الامكان للذات فلا يجوز
بالذات فتفطن مع عمق تناسب الاول الى لزوم توارد العلتين لم يكن لا يخفى وما ظهر من قوله
ومعروضهما بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروض للوجوب والامتناع
الغيريين اراد ان يشير الى جهة عروض كل منهما فقال **وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود**
والعدم بالنظر الى الماهية وعلتيها يعني عروض الامكان للماهية الممكنة انما هو من جهة كون الماهية
مع قطع النظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته معهما وان كانت لا تنفك عنهما وقوله وعلتيها
اي علة الماهية لان علة الماهية علة لوجودها او لعدمها **وعند اعتبارهما** اي الوجود والعدم **بالنظر**
اليهما اي الماهية وعلتيها **يجب بهما بالغير** اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فبالنظر الى علة
الماهية يعرض الوجوب والامتناع السابقين وبالنظر الى الماهية يعرض الوجوب والامتناع اللاحقين
فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع الماهية يلحقها الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول واذا
اعتبر مع علة الماهية يلحق الماهية الوجوب السابق الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم يجب لم
يوجد واعلم انه قد ان الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما الوجوب
اللاحق فالظاهر انه يعم الكل لانه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيها الوجوب السابق
ولان الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى الماهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زائدا
على الماهية حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين الماهية فاعتبار الوجود في الواجب
الذي وجوده عين ماهيته لا سيما مع ذات الواجب لا يصير منشأ للوجوب اللاحق وقول المص فيما

وبالجملة وجوب لاحق لا يخرج عنه مقتضيه فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا في الواجب فان
القضية الفعلية انما يكون باعتبار الممكنة فلا يطلق في الواجب ولو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات
لكون الكلام هناك في الممكن وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدواني على المص من انه صرح
بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب لذاته لانه اذا اخذ مع الوجود وقد
صرح بذلك فيما نقل بقوله لا يخرج عنه مقتضيه فعلية فيلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا بالغير فهو
قوله معروضهما بالغير منهما ممكن هذا وقوله **ولا منافاة بين الامكان والغيري** اى بين الامكان الذاتي
والوجوب او الامتناع الغيري تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروضهما بالغير منهما ممكن والغرض
هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على القول السابق
ويكون المجموع مسوقا لابتداء دفع ذلك التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين المحمول
وهو على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره فكان الامكان على قسمين امكان وجود الشيء في نفسه
وامكان وجوده لغيره وكان كل موجود في غيره موجودا مطلقا من غير عكس اشار الى ان كل ممكن
الوجود في غيره لنفسه ممكن الوجود مطلقا من غير عكس فقال **وكل ممكن العروض** اى الوجود للغير ما
فيه لا مطلقا **ذاتي** اى ممكن ذاتي على الاطلاق **من غير عكس** اى ليس كل ممكن ذاتي على الاطلاق ممكن الوجود
والحلول في غيره اما الاول فلان الوجود في غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لو كان
الممتنع الوجود وهو ظ ولا الواجب الوجود لان الموجود في غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن
على الاطلاق واما الثاني فلان من الممكنات ما هو محل الحيز كالجسم واما كل ممكن الوجود للغير على
الاطلاق سواء كان بالحلول اولا فلا يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشيء
لغيره لا يستدعي ثبوت الثابت في نفسه الا في الهيولى والحق ان ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه
الا ان الثبوت في نفسه اعم من ان يكون بحسبه اى بحسب ذلك الثابت كما في الموجودات الحالة او
انتزاعه كما في المحمولات الاعتبارية لا يقال لا حاجة الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه نعم ينبغي
حمل الامكان على الامكان العام لئلا ينتقض بالواجب الوجود فانه ممكن الوجود بالحمل على الغير وليس
ممكن الوجود في نفسه بالامكان الخاص لانا نقول الحاجة الى التخصيص باقية لنفي العكس كما لا يخفى

المسألة

المسألة الثانية والعشرون في ان علة احتياج الممكن الى العلة ماذا وقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء و
المحققون من متاخري المتكلمين الى انها الامكان والقدماء منهم الى انها الحدوث وبعضهم الى انها الامكان
مع الحدوث شطرا وبعضهم الى انها هو مع شرطا واختار المص مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله **واذا
لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة** اى علة وجوده **وان لم يتصور غيره** اى غير الامكان كالحدوث وغيره
والحاصل ان العقل اذا لاحظ الموجود مثلا من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته والى
امر آخر طلب لا محالة علة وجوده وذلك مجزوم به بالبديهة اذ اصل ممكنا وبين لا يمكن ان يترجح الا بمرجح و
المرجح هو المراد من العلة ههنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلم بالملزوم
العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة ومعلول اخرها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة للافتقار ففيما
العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلته ما لا بعلة معينة على ان كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان
اليه فهم ولا يستلزم وجدان العلم بمعلول اخرها بل مع العلم بصدوره عنها والعلم بالامكان وحده يستلزم
العلم بالافتقار المخصوص **وقد يتصور العقل وجودا حادثا فلا يطلبها** اى علة وجوده دليل لابطال مذهب
القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار تقريره ان العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث
اى موجود بعد عدمه من دون ان يلاحظ ان عدمه السابق منافيا لوجوده اللاحق فلا يطلب
العقل علة لوجوده وذلك لانه لا يجزم بان له علة البتة لتجويزه في هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا له
لذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار فليس
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد يتكلف لجعل هذا الدليل عاما لابطال الجزئية والشرطية ايضا بان
المراد فلا يطلبها من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا **ثم الحدوث كيفية
الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب** حجة لابطال كون الحدوث له مدخل في علية الافتقار مستقلا
او بالجزئية او بالشرطية تقريرها ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فهو
الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة او جزء العلة
او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب فان قيل الامكان ايضا كذلك لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود
الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين

ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا ينافي الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف الماهية بالامكان
قبل اتصافها بالوجود فعلة الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك في تأخره
عن الايجاد لتحققه ان يقال اوجد فحدث وبذلك تم المدعى فلنا بتأخره عن الوجود لتحققه اولا وبالجملة يكفي
بطلان حال الوجود لا بقبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة وقد
يقول به عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا
يتأخر عن الوجود اي كون الماهية موجودة بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما في الامكان بعينه قلنا اذا
فسر الحدوث بذلك لزم ان يكون الممكن المعين وحال عدمه حادثا لا ممكنا وهو يكذب الضرورة
انما يلزم جواز الاطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه وليس ذلك اصطلاحا
جديدا بل هو مساعد في المعنى الاصطلاحي كما قالوا الموجود كموجود في الموضوع مثلا لو ان
منه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع على انه يمكن ان يقال ان المراد هو الحدوث بالقوة
فيندفع هذا التوهم ثم سلمنا لكن نقول لعله معلوم بالضرورة امتناعهم عن اطلاق الحادث على الممكن حال
عدمه وليس ذلك الا لان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد
ذلك احيانا في كلامهم ولو نادرا ولا معنى للاصطلاح الجديد بل يشوش ذلك وليس كذلك حال الموجود
كما لا يخفى واعلم ان هذه المسئلة متفرعة على مسئلة حاجة الممكن وهي سابقة في الكتاب بعد عدة مسائل
فكان الاولى ان يتأخر عنها وقد وقع في نسخة شرحها العلامة الحلي مسئلة الحاجة ههنا لكن عقيب
مسئلة علة الحاجة مع كونها واقعة فيما سبق ايضا ولعله سهو

المسئلة الثالثة والعشرون

في نفي الاولوية الذاتية ليتبين شيء من طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فان ذلك لا يلزم من الحقيقة
فان الممكن الخارجي منها هو ما لا يقتضي ذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون واحد منهما ضروريا
له ولا ينافي ذلك كونه اولى بالنظر الى ذاته اولوية غير بالغة الى حد الضرورة فالجمهور على ان
وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته سواء لا اولوية لاحدهما على الآخر وقيل العدم اولى به
مطلقا لما يتوهم عن الحاجة في حصول العدم الى سبب ما لان الحاجة في طرف العدم اقل
بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود فهو اسهل وقوعا واما الحاجة في طرف الوجود انما هي

الحق

الا بتحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان الممكن لا يستند وجوده الا الى وجود العلة
ويستند عدمه الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى لعدم المركب سوى انه لا يتحقق جميع اجزائه سواء
تحقق البعض او لم يتحقق وههنا لا يقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذاته فيجوز ان يكون له نوع اقتضاء
للعدم والحاصل ان سهولة حصوله بالنظر الى غيره لا يقتضي اولويته لذاتها وقيل اذا وجد المؤثر
وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقيل اذا وجدت العلة فالوجود اولى به والا فالعدم
وفسادها لي ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل العدم اولى
بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى فساده
فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لا يقتضيها التقضي والتجدد غير
قابلة للبقاء قال شارح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود
او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ
يكون واجبا او ممتنعا فانه قيل هذا انما يلزم لو لم يمكن وقوع الطرف الآخر بترجح خارجي قلنا
فيتوقف فيه وقوع الطرف الاول على عدم المرجح الخارجي وانا نريد بالاولوية كونه اقرب الى الحصول
لكثرة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد
ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب
ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اي على امتناع
معنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بانها انما تدل على حد الوقوع فهي غير واردة على
محل النزاع اقول قد جعل بطلان الاولوية الكافية في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع
بطلان الاولوية الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والظاهر ان محل النزاع والمسئلة
هو الاول لا الثاني فانهم جعلوه مقدمة لاحتياج الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام
لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع كيف وادلتهم الآتية دالة على بطلان الاولوية الذاتية
على حد الوقوع او لا دليل على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية في الوقوع ثم من قال بان
العدم بالممكن مطلقا او بالاعراض السيالة كما مر الظاهر ان مراده من الاولوية هي الاولوية بالمعنى الثاني

لا الاولوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية ضروريا فمع تقرير التسليم

ضروريا جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب مرجح لكون الواقع واجبا او

غير ضروري فان الواجب مثلا لم يتجرد عما يستغنى في الوجود عن الغير بل ما يستغنى في ضرورة

عن الغير فظهران الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضرورة كما اشار اليه المصنف بقوله

ولا يتصور اولوية احد طرفي الممكن لذاته يعني قال ولا يتصور ولم يشر الى الاستدلال لانها

انها غير معقولة وذلك لانا لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفي

كون تلك الاولوية كافية في وقوع احد طرفيه لزم اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا

ويلزم الانقلاب واما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية اولوية وذاتية غير متصورة بيان

الملازمة انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك

الطرف ممتنعا والطرف الراجح واجبا فيلزم الانقلاب وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا

فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو افحش من ترجيح احد المتساويين بلا سبب فان لم يصر ذلك

الطرف اولى به لم يكن المسبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاول لذاته فلم يكن الاولوية

ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل ان اريد امكان طريان الطرف الاخر

وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن فيرد ان امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كان ذات الممكن

مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤها لها على سبيل الاولوية فلا نسلم

اذ الخصم لا يسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على سبيل الاولوية وهل النزاع الا في ان

الممكن يجوز ان يقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الاخر ام لا وان اريد امكان

الطريان وعدمه في نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فيرد ان لا نسلم ان امتناع طريان الطرف الاخر

في نفس الامر يستلزم كون الطرف الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع مقابله نظرا الى الذات

وههنا يجوز ان يكون طريان الطرف المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى الرجحان

الذي اقتضته الذات فيكون الذات بواسطة الرجحان يقتضي الوجوب والواجب على ما خرج

من القسمة ما يجب وجوده من غيرا لتفاته الى غيره فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان

لا يكن

لا يكون واجبا وليس التسلسل انما يجعل مسببه اولى اذا كان واقعا اذ لو اقتضت ذات السبب مع قطع النظر

عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد ضرورة احتياجهما الى السبب

وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية

المستندة الى الذات لانه لم يتحقق امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو

لانا نقول نمنع امكان سبب الممكن فانه لا يجوز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات فيجوز ان يكون ممتنعة

بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول فلنا نختار اولا ان المراد امكان الطريان وعدمه

بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن يقتضي الاولوية على سبيل الوجوب حيث فرضناها كافية

في اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو تخلف عنها فاما بلا سبب فيلزم

ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فح يصير هذا السبب دخيلا في ذلك الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه

واما ثانيا فنختار ان المراد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر ونجيب عن الاعتراض الاول بان

مع الرجحان المستند اليها اذا كانت مقتضيا لوجوب الوجود كانت مستغنيا لا محالة انفكاك الوجود

عنها ولا نعني بالوجوب الا هذا ولا يقدح في ذلك اعتبار الواسطة اذا كانت مستندة اليه وعن

الثاني بان الطرف المرجوح لو كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف

الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون الذات كافية فيهما فان قيل في الاولوية المنفية ذكر

الاولوية التي يكون الذات كافية فيها ويكون تلك الاولوية كافية في وقوع الممكن وح

ان يقول يجوز ان يكون هنا اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل يحتاج في اقتضائها الى عدم سبب

المرجوح او يكون الذات كافية فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العدم

ونفرض على اى التقديرين ان يكون الطرف الاولى هو الوجود وان لم يكن هناك سبب لعدمه فيوجد

من غير حاجة الى مؤثر موجود فينسد باب اثبات الصانع كما انه صورة الاولوية الكافية قلنا الذات

اذا كانت غير كافية في الاولوية او الاولوية غير كافية في الوقوع لم يكن منها فعليه

الاولى من الذات فوقوع الاولى اذا كان هو الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة

كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر لنا ان بعد نفي الاولوية الكافية يكون طرفا الممكن

في الحاجة الى العلة ولا يلزم من الاولوية اذ لم يكن كافية في اتصاف الشيء بها فهذا مذهب الجمهور يعني ان
طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء في الوقوع وفي الحاجة الى العلة في الوقوع سواء فرض هناك اولوية
بالنظر الى ذات الممكن غير كافية في الوقوع او لم يفرض اصلا بل على ان سبيل المدققين احد الاولوية
الذاتية على وجه آخر وهو انه كما ان الواجب والممتنع ما يجب الوجود او العدم بالقياس الى نفسه لما
يقتضيه ذاته وجوبا احدهما كذلك يقول المحقق ان الممكن موجود لان الوجود اولى والمنتفي به ما
الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير ان يكون هناك علية واقتضاء من الذات وح لا يمكن ابطال
هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية الاعتبارية كما قيل وح ا
يقتضي او يجب كون الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح
كانت الكفاية على سبيل العلية او الاستلزام فنقول ان امتنع الطرف الآخر نظرا الى الذات
لزم خلاف المفروض وان جاز نظرا اليها يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عنها وذلك
هو كتخلف المقتضى عن المقتضي فان ذلك انما يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء كان
كافيا في وقوع المقتضى والا وجد فيما بطاله هو ان الحصول عن دون الاقتضاء كما هو المعنى له
وقياسه على الواجب ليس بصحيح فان الوجود في الواجب عين ذاته فلذلك لا يمكن ان يكون هناك
اقتضاء وعلية واما هيهنا فلا يمكن كون الوجود الاولى عين ذات الممكن والا يستحيل انفكاكه
عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى **المسئلة الرابعة والعشرون** في ان الممكن ما لم يجب وجوده
من العلة لم يوجد وكذا ما لم يجب عدمه من العلة لم ينعدم واليه اشار المصنف بقوله **ولا يكفي**
الخارجية اي لا يكفي الاولوية الخارجية الناشية من العلة الخارجية عن ذات الممكن في وقوع احد
طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا اشارة الى ان الاولوية
الخارجية متصورة لكنها ليست كافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم تكن متصورة
كما ان الاولوية الخارجية متصورة فلانها لو فرضت ومن وقوع الممكن بمجردها لا يلزم الا
زوال المعابل الذات فانه ح لو لم يكن طرفا الطرف الآخر لم يلزم ان يكون الاولوية وجوبا
او وجوبا ذاتيا فلا يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان حكي

لم يلزم منه زوال المعابل الذات بل زوال المعابل الغير بغير آخر ولا امتناع فيه واما انها ليست كافية فلما اشار اليه
بقوله **لان فرضها لا يحيل المقابل** اي لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يجعل الطرف
للآخر ممتنعا لامتناع الوقوع والا لم يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع ذلك الاولوية
الطرف المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى فالوقوع مع تلك الاولوية واللاوقوع معها ان كانا
فان الاولوية هذا عين مع الذاتية كلا الطرفين فلا يتعين احدهما مثلا الممكن الاولى الوجود
يمكن عدمه كما يمكن وجوده فلتبين احدهما راجحا على الآخر فلو فرض وقوع الوجود مع تلك الاولوية
المأخوذة مع الذات يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح آخر غير ما نقل الكلام
اليه **فلا بد من الانتهاء الى الوجوب** اي المرجح بحيث يجب وجود الممكن مثلا لئلا يلزم التسلسل على انا ننقل الكلام
تلك المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية اما ان يجب وجود الممكن وهو المطلوب او لا فيلزم الترجيح بلا
مرجح فنظرا ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه لم يمكن وقوعه وهو المطلوب قال المحقق الشريف وقد يمنع
الاحتياج الى مرجح لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية
وليس هذا بممتنع بديهة انما الممتنع بديهة وقوع احد المتساويين او المرجوح انتهى واستشعار
حبر بسقوط هذا المنع رأسا ثم قال فالاولى ان يقال العلة التي يقع بها الوجود لابد ان يتعين
بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فاختصاص
احدهما بالوقوع ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح و
عليه المحقق الدواني بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته جائزا لا ما يجوز وجوده تارة
اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كالزمان وعلى تقدير تسليم ذلك يمكن ان يقال انه ممتنع بالنظر
الى رجحانه الناشي عن العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص بجنسه
والا حوا بالعدم من دون مرجح آخر اقول هنا وارد على ذلك التقرير لكن لو قرر بانه لو لم يجب جاز الوجود
والعدم معها فيمكن ان يقع بدل الوجود عدما لعدم اختصاص احدهما بالوقوع يحتاج الى مرجح آخر
ولم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل النافي للاولوية الخارجية ينفي الاولوية الذاتية ايضا
منصورة كما لا يخفى **وهو سابق لحيثه وجود آخر** لا يخرج عنه قضية فعلية بعين ان كل ممكن فهو محفوف

بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه وهو الوجوب المذكور اعني الذي بيّنا ان الممكن ما لم يجب وجوده
او عدمه من العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو الذي يقال له
الوجوب بشرط المحمول ولا يمكن ان يخلو عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل شيء حمل عليه شيء آخر فهو واجب
بثبوت هذا المحمول بشرط هذا المحمول بالضرورة وموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا في الحقيقة بل موضوع
السابق هو الماهية غير مأخوذة مع العدم والوجود وموضوع اللاحق هي مأخوذة مع احدهما
فلا منافاة بين تغايرهما كالبسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده مع ان
وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبين الامتناع بالغير والوجوب بالغير منع الجمع لا يقال
بان سبق الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فقبل الوجوب لا في زمان الوجود والامتناع
لا في زمان العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات لا يتم غير متصور لانه اما ان
يراد به احتياج الوجود اليه في الخارج فهو باطل لانهما ليسا متميزين في الخارج ليتصور توقف احدهما
على الآخر ولو فرضنا الوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له فما حاصل الا في الذهن وهو ليس بل
انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد السبق بحسب
في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق
علة الممكن لم يجب وهو ما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى
العلة الناقصة بل التامة فالوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون
متقدما عليها لا متأخرا اجيب بان جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل
ولو سلم فالوجوب معتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان
قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما صدر عن الفاعل المختار لان الوجوب
ينافي الاختيار وجب بنقض دليلكم اجيب بان المختار اذا كان من تمام العلة التامة لم يتحقق الوجوب الا
بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لازم
والا لجاز الوجوب او الامتناع اي الامكان لازم لماهية الممكن غير منفك عنها والا لجاز صيرورة الماهية واجبة
بالذات او ممتنعة بالذات لامتناع الخلو بين الثلثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع

الغيريين فانهما ينفكان لا محالة بزوال الغير وهذه مسئلة ملحة اورد فيها خلاف لمسئلة وجوب الممكن لذاته
يتوهم ان بعض مرضي الوجوب يرتفع الامكان وقد نبه على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما للماهية لامكن
بل يكون خاليا بعضها لم يكن فان كان حدوثه لعلة الاخر يقتضيه فيكون الامكان ممكنا في نفسه لحدوثه
واسناده الى الغير فيكون للامكان امكان ويتسلسل وان لم يكن حدوثه لامر يقتضيه بل جاء حدوثه
لا لعلة يلزم انسداد باب اثبات الصانع والمقدمات لتوقف حدوثه للجميع على حادث او تسلسل
واختصاص الحدوث بوقته دون غيره ترجيح بلا مرجح وقال صاحب المواقف والحق ان الدعوى الظاهرية
الدليليين وربما استدل على لزوم الامكان لماهية الممكن بان حدوث العالم غير ممكن في الازل لذلك لا بل
ثم يصير ممكنا فيما لا يزال فقد حدث الامكان بعدما لم يكن ولهم عن اجاب امتناع المقدورية الممكن
لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية فان
مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك
متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية
الممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده
الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلومات ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل
ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه
وقال شارح المواقف هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل
لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع
تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به
منها بدلا فتطابق معالية وجواز اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع
الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت بحسب الغير وفي ذلك
الامكان الذاتي انتهى فالحق في الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي
الثابتة له لمانع غير الذات والجواب عن الثاني ان كونه مقدورا ومقدوره امر اعتباري لا يوجب

بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف الامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له
الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الامكان
الذاتي **ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم** اى الممكن الواجب بشرط المحمول يكون جايز العدم
مع كونه واجبا بشرط المحمول لبقائه على طبيعة الامكان ولا منافاة لان الوجوب ناش من الشرط والامكان
حال الماهية من حيث هي لا بشرط وهذا دفع لتوهم المنافاة بين الوجوب اللاحق وبين الامكان كان الاول
لدفع توهم المنافاة بين الوجوب السابق والامكان فتدبر فهذا الحكم مختص من بين الفعليات
بالممكن بقرينة المقام فلا يرد ان قولنا واجب الوجود موجود قضية فعلية لا تنفك عن الوجوب
مع انه لا يقارنه جواز العدم والمراد بالعدم في قوله جواز العدم اما عدم الوجود لكون
المذكور سابقا في جانب الوجود دون العدم او لان حال العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول
شيئا كان وجودا او عدما فيكون قوله **وليس بلازم** تاكيدا لمقارنة جواز العدم اى ليس
وجوب الفعليات لازما لماهية الممكن لان وجوب الفعليات لاحق وجوب بالغير وقد عرفت
انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم
ومن مقارنة جواز عدم الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب الذي هو اعم ويدل على الاول قوله
ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب الوجود
ولم يتعارف اطلاقه على العدم ولذلك قالوا الوجوب تاكد الوجود وقوته والامكان
ضعفه فامكان الوجود نقص في الوجود ووجوب الوجود تمام وكمال فيه لان الممكن في حد
الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام تحقيق
نفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فليتدبر **المسئلة الخامسة والعشرون**
في الامكان الاستعدادي اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق على معنى اخر غير المذكور وهو
المعنى لصيرورته شيئا اخر كتهيؤ النطفة لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل لصيرورته رجلا
وهذا المعنى له نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فباعتبار الاول يقال انه
يقال ان النطفة مستعدة لان يصير انسانا وباعتبار الثاني يقال الامكان الاستعدادي

والامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسانية يمكن ان يوجد في النطفة ولا يمكن ان يوجد في المدرة
ولو قيل ان النطفة يمكن ان يصير انسانا كان معناه ما ذكرنا اعني كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة
غير الامكان الذاتي للانسان فان معروض ذلك وجود الانسان فيها بعض شرائطه محققا وبعض موانعه
مرتفعا والمعنى في ذلك بعينه ان الامكان الذاتي للامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدرة
على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي فان الامكان الاستعدادي امكان ذاتي ماخوذ مع تحقق بعض
الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيغايره لا محالة مغايرة الكل للجزء فقول المصنف **والاستعداد**
اشارة الى الامكان الاستعدادي بان يراد نسبة الاستعداد الى المستعد له لا الى المستعد **قابل
للشدة والضعف** لان تحقق بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فامكان
الانسانية للنطفة اشد من امكانه للغذاء واضعف من امكانها للمضغة وكذا امكان الكتابة في
الاشد من امكانها للجنين واضعف من امكانها للمرتعش وهو صفة وجودية من شانها العدم بعد
الوجود والوجود بعد العدم كما اشار اليه بقوله **ويعدم** اى بعد ان كان موجودا اما بحصول الشى
بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع **ويوجد** بعد ان كان معدوما وبعض الاسباب وارتفاع
بعض الموانع وقوله **المركبات** اشارة الى ان كل ما له امكان استعدادي فلا بد ان يكون مركبا بوجه
ما له امكان الوجود في الغير اما صورة واما عرض فيكون ماديا باحتياجه الى المادة بالمعنى الاعم الشامل
بل المتعلق ايضا كالبدن للنفس وكل مادي ولو بالمعنى الاعم مركب ولو بوجه ما فلو عبر في حصر الامكان
على المركبات ثبوت الاستعداد للنفوس وساير الصور والاعراض هنا اذ كان المراد من قوله المركبات
الاستعداد استعدادها اما اذا كان المراد انه محله وموضوعه المركبات كما قيل فلا اشكال الا ان
يقال ان النفس موضوع للاعراض ومحل لاستعدادها مع تركيبها فيرجع في الجواب عن ذلك الى ما
فليتفطن وما قيل من انه اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء زعموا ان الامكان الاستعدادي لا
الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن الحكم سيبطله فاورد عليه ان ما سيبطله الحكم وهو ...
الحادث لا المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة اذ الحوادث عنده
لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما يحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث

وهو غير الامكان الذاتي لملاحظة ولكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان الذاتي
ولهذا الامكان الاستعدادي قائم بمحل الممكن فان استعداد الصورة الانسانية قائم بالنطفة
بخلاف الامكان الذاتي **المسئلة السادسة والعشرون** في تقسيم الوجود بحسب اتصافه بالقدم والحدوث
فان المتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره وبالعرض اعلم ان حقيقة الحدوث والقدم
عند الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم وهو المتبادر من لفظ الحدوث عرفا وعدم مسبوقيته به وكل منهما
ذاتي فالحدوث الزماني هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل له وهو العدم الذي يحصل
من عدم علته التامة كان وجوده يحصل له من وجود علته التامة ويقال له العدم الواقع الزماني
وقد يقال له العدم الزماني ايضا لان من شانه ان يحصل في زمان لانه لا يكون الا في زمان والقدم الزماني
ما يقابله اعني عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له والحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود
بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتي المجامع للوجود الحاصل للممكن من علة وهو عبارة
عن عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يقال له لا استحقاقية الذات للوجود عن ذاتها وهو من لوازم
الممكن والقدم الذاتي ما يقابله وهو مختص بالواجب الوجود لذاته ولما كان المتبادر من العدم عرفا
العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور خص المتأخرون تفسير القدم والحدوث
بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانيين وفسروا الذاتيين بعدم المسبوقية بالغير
والمسبوقية به وهذا مساوق لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان وجود الممكن
كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا فاطلاق الحدوث والقدم
بمعنى المسبوقية بالغير في الجملة وبالمسبوقية به كما ان كان الغير عدما فالزمانيان وان كان معطيا
فالذاتيان واما من قال ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي
وان كان بالزمان فالزماني فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني الا انه جعل سبق الذاتي
بالذات وسبق الزماني بالزمان والقائم ما اورد عليه من ان العدم لا يتقدم له بالذات على الوجود
والا كان علة له او جزء علة ولا يجوز ذلك في الممكنات المستمرة الوجود ازلا عندهم مع كونها حادثة
ذاتيا فمنشؤه عدم تحقيق ذلك واما المتكلمون فلا يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم

ولا يعتبر من العدم الذاتي في الحدوث مطلقا ولا يسمون الحدوث بالذاتي والزماني بل يخصونه في الزماني سواء
العدم على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فنقول قول المصنف **والوجود ان**
اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث تفسير للقديم الذاتي والزماني والحادث الذاتي والزماني
على راي المتأخرين فالقديم الذاتي هو الوجود الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والقديم
الزماني هو الوجود الغير المسبوق بالعدم اي العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود
المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والحادث الزماني هو الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي
عرفته فتقدير الكلام فقديم اما ذاتي او زماني والا فحادث اما ذاتي او زماني ثم ان كل واحد من القدم
والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وهو الذي مر ذكره وقد يؤخذ اضافيا فالقدم الاضافي كون ما مضى من
وجود شيء اكثر مما مضى من وجود شيء اخر والحدوث الاضافي كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني
فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كصفات الواجب عند القائلين بها والعقول
المجردة والافلاك وهيولى العناصر عند الحكماء والقدم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم
فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى ابنه
وليس قديما بالزمان والحدوث الذاتي اعم من الحدوث الزماني فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس
اعني ليس كل ما هو مسبوق بالغير فهو مسبوق بالعدم واما بين الحدوث الاضافي والحدوث الزماني فتساوق فان
كل ما زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم وكل مسبوق بالعدم فزمان وجوده الماضي اقل من زمان وجود
ما ليس مسبوقا بالعدم وما يقال في اخصية الحادث الاضافي من الحادث الزماني ان القديم الزماني
كالاب مقيسا الى ابنه حادث زماني لا محالة وليس من هذه الحيثية حادثا اضافيا وان كان حادثا
اضافيا من حيثية اخرى مقيسا الى ابيه فالاب ماخوذا بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث
الزماني من الحادث الاضافي فاورد عليه ان اعتبار الحيثية في بيان مادة الافتراق تكلف غير
متعارف في قبيل المتعارف فيه انما هو اعتبار الذوات المتباينة بالذات لا بالحيثيات كيف ولو اعتبر ذلك
فليكن القديم الزماني من حيث عدم مقايسته الى الحادث الزماني مادة افتراق القديم الاضافي
عن القديم الزماني فيختل النسبة المذكورة بينهما وكذا يمكن القدح في كثير من النسب ولما كان

معتبرة في مفهوم القدم والحدوث وهو على معنى مختلفة مع كونه من عوارض الوجود والعدم وكونه مسئلة

علمية اراد المص ايراده فلذا في خلال مسئلة القدم والحدوث فقال **والسبق ومقابلاه** يعني التاخر

والمعية **اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات**

فهذه معان سبعة للسبق على ما اعتبره المتكلمون وقد خالفوا الحكماء في العد بالسابع وفي مفهوم التاخر

بيان ذلك ان اقسام السبق عند الحكماء منحصرة على ما هو المشهور الاول السبق بالعلية وهو تقدم

الموجب لوجود معلوله اما بذاته واما باستجماعه لجميع ما يتوقف عليه تاثيره فهو لا ينفك عن وجود

المعلول لكن العقل يحكم بان الوجود حاصل للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول كحركة

حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو في العقل لكن بحسب الخارج ويقال له السبق بالذات

ايضا وما قال المحقق الشريف من انه في تقدم العلة التامة بالمعنى المركب على المعلول نظر لان مجموع

المادة والصورة اللتين من العلل هو عين ماهية المعلول فلا يتقدم عليه فكذا المشتمل عليه فدفع

بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض لمعنى التاليفية المعتبر من حيث هو معروض له المركب عن العارض

والمعروض فانه امر في نفسه لا موجود في الخارج عما هو فيه وبين الاجزاء بالاسر فان الاجزاء بالاسر هي مجموع

الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع حيثية المعروضية لمعنى التاليف بخلاف مجموع الاجزاء المعتبر

مع الحيثية المذكورة فانه مغاير للكل الافرادي فاعلم ان الكل معنى الماهية انما هو مجموع الاجزاء من حيث

معروض للاجتماع المخصوص وما يتقدم على الماهية ويشتمل عليه العلة التامة بالمعنى المركب هو الاجزاء

بالاسر لا ما هو معروض الاجتماع معا فلا اشكال اصلا هو توضيحه لك ان يقال ان للاجزاء الماهية

اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء من الاجزاء مع قطع النظر عن الهيئة الكلية وهو المراد بالكل الافرادي وثانيها

الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذي هو امر عقلي اعني مجموع العارض والمعروض وذلك

المجموع ليس امرا عقليا لا محصلا وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع

العارض والمعروض بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان

يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض ولا مع حيثية المعروضية

وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في مطلق الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار الاول اعني الكل

اذ ليس

اذ ليس يعتبر فيه ذلك اصلا ومتغايرة في ان الاول منها معتبر مع الاجتماع المخصوص والثاني

من حيث الاجتماع المخصوص المعتبر والثالث لا مع الاجتماع المخصوص ولا من حيث الاجتماع المخصوص بل

انما مع الاجتماع معا واما من حيث الاجتماع مطلقا سواء كان هذا الاجتماع المخصوص او غيره وهذا هو المراد

بالاجزاء بالاسر فان علة الماهية يتوقف على الاجتماع المخصوص لا محالة فهو ليس داخلا في العلة التامة

ان لم يكن داخلا في الماهية فمجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخل في العلة التامة وهو

هذا الحيثية عين الماهية فيعود الاشكال اجيب على ان كون الاجتماع المخصوص داخلا في العلة التامة

مسلم لكن كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلا فيها لا لا يخفى على المتامل

بل رفع الاشكال المذكور بالفرق بين المجموع معا مجتمعا وبينه لا معا بل منفردا وتوضيحه ان الحكم

قد يكون على كل واحد بحيث لا يصح على المجموع وقد يكون على كل واحد وعلى المجموع ايضا ولكن لا معا كالحكم

في الدار لمجموع الاثنان وقد يكون على المجموع معا كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء فحكم

مجموع المادة والصورة اذا اخذت على الوجه الثاني كان داخلا في العلة التامة وان اخذت على الوجه الثالث

لم يكن داخلا فيها وهو هذا الاعتبار عين الماهية فتدبر واما ما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة في السبق

بالعلية مستندا بما ذكروا في مثاله من حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة

المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى المصلحة وغيرهما فمدفوع ايضا بان المراد من العلة التامة ما

يتوقف وجود المعلول وجودها من حيث هي علة على امر اخر ولا شك في ذلك كون وجود ها متوقفا

على شي اخر الثاني السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان

العقل يحكم بانه لا يتحقق الاثنين الا والواحد محقق ويتحقق الواحد ولا تحقق للاثنين وهو علة

نحو الانفكاك بين المتقدم والمتاخر من حيث التقدم بالطبع فالمنع من جواز الانفكاك وهذا التقدم

يشترك انه في معنى واحد يقال له التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له التقدم

بالطبع ايضا فهو واحد من لفظ التقدم بالذات والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك في

واحد من قسميه واشتراكهما في معنى واحد لا يقدح في عدهما قسمين من السبق لما سيأتي الثالث السبق

بالزمان وهو تقدم السابق الغير المجامع للمسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه لذاته كالسابق والمسبوق

كتقدم الامس على اليوم او لانه متاخر كتقدم الحادث الامسي على الحادث اليومي ويعتبر لصحة الى اجزاء الزمان
فهذا التقدم يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض لما يحسب لها اذ ليس في الموجودات
شيء يتقضى ويتصرم بذاته ويتعرض له بحسب التقضي والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان اذ
الحركة ايضا ليس لها ذلك الا بعد تعينها بمقارنتها الذي هو المراد من الزمان وذلك يدل على من تصور ماهية
الزمان ونبه المحقق الشريف على ذلك بقوله بل ذلك على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود
الجد اذ بقي لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع
الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه الحادثة لم يقل لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو قال
بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يتجه ان يقال لم قلت انه متقدم عليه
ونوقش معه بان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل ان
التقدم معتبر في مفهوم لفظ امس وكذا التاخر في مفهوم لفظ اليوم وايضا انقطاع السؤال بل
على عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت واجيب عن الاول بان لفظ امس اشارة الى قطعة معينة
من الزمان وهكذا اليوم وعن الثاني بان على صحة السؤال لم بل لعدم الواسطة في الثبوت
فان ظهور الواسطة لا يجعل السؤال عنها بلم منافا فتامل الرابع السبق بالرتبة ويقال له التقدم
بالمكان كتقدم الامام على المأموم وتقدم من يلي الصدر على من يليه وذلك بان يكون بين اشياء مترتبة
بالقياس الى مبدأ محدود واما بحسب الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كتقدم النوع العالي على المتوسط
وهذا معنى قوله الحسية او العقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل والرئيس على
والمرؤس في احتياج امر مثلا هذا تقرير اقسام السبق على مذهب الحكماء والمتكلمين واتفقوا في مفهوم السبق
بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وخالفوهم في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم
السبق الزماني ان يكون الزمان خارجا عن السابق والمسبوق فهم يخصونه بالزمانيات ويجعلون الواقع
بين اجزاء الزمان قسما سادسا من السبق ويسمونه سبقا بالذات ولا يحصرونه في اجزاء الزمان بل يجعلون
سبق عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير مجامع للوجود عندهم فهم يجعلون سبق
السابق الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرض له بسبب الزمان ويسمونه السبق الزماني وقسم يعرض له

ويسمونه

ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض فالواسبق بعضها على بعض ليس بالعلية لانه لا يجوز
الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لان سبيلها لا يابى الاجتماع
في الوجود وهو ينافيه لان سبق العلة المعدة سبق بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعها مع المعلول لانا
نقول العلة المعدة ما الوجود وعدمه كليهما مدخل في وجود الشيء فلكل منهما سبق بالطبع عليه وسبق
العدم يجامعه لصحة وما لا يجامعه هو سبق الوجود دون العدم وذلك بالعرض من حيث انه لعدم الطاري
ليس مدخل في وجود المعلول والا فهو من حيث هو سابق بالطبع لا يابى الاجتماع معه على انه غاية
الباب ان يكون لوجود العلة المعدة سبقا بالطبع وبالزمان فمن حيث السبق بالطبع لا يابى الاجتماع ومن
حيث السبق بالزمان يابى ولا ينافيه ولا بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم سادس
والجواب عنه بانه انما يلزم ان يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان زائد على السابق
والمسبوق كما اعتبرتموه وليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق في هذا السبق نفس الزمان وعرض
السابقية والمسبوقية لها لذاتها او يكون عروضها لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان ولا استحالة
فيه اصلا كما عرفت واذا عرفت اقسام السبق عرفت اقسام التاخر لانه لا يتحصل بغيره واما اقسام المعية فلانها
في المعية الرتبية كجهتين من مبدأ بين او صنفين كما هو مبين في محله او بين ولا في المعية بالطبع كعلتين تامتين
لمعلول واحد وكمعلولين متوقفين بنوعهما واحد في العلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي او
لعلة واحدة فقط عند المتكلمين ومن جهتين عند الحكماء على اشكال فيه ولا في المعية الزمانية عند
لحوادث مجتمعة في زمان واحد وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية عندهم وفي
الذاتية عند المتكلمين فلا منحصرة في اجزاء الزمان واما في غير اجزاء الزمان فلا يرى هاهنا فيما اثبتناه
في الاقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين النفي والاثبات فيمكن
الزيادة عليها لو وجد قسم اخر كما سبق ثم نقل ما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم ما ان
المتاخر في الوجود اولا والثاني هو المتقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتب وهو المتقدم
بالرتبة اولا وهو اما ان لا يكون بينهما احتياج وهو المتقدم بالشرف او يكون فاما ان يكون المحتاج
اليه علة تامة وهو المتقدم بالعلية اولا وهو المتقدم بالطبع وما قيل عليه من انه يلزم على هذا

يكون تقدم العلة المعدة على معلولها اشد ما بالزمان او بالطبع على ما عرفت وان شئت قلت المتقدم
ان احتاج اليه المتأخر فان كان علة تامة له فهو بالعلية والا فبالطبع وان لم يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في
الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة والا فبالشرف **ومقوليته بالتشكيك**
قد يظن ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي لكنه مقول بالتشكيك
قال الشيخ في اواخر رابعة الهيات الشفاء ان التقدم والتأخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع
على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ولا يكون للمتأخر شيء الا
وهو موجود للمتقدم ثم اعلم ان هذا معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام وهو الذي جعله ملاك التقدم
التقدم ثم قال والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وفي التقدم والتأخر ايضا
ترتب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدأ محدود يكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يليه ما بعده
والذي بعده يلي ذلك المبدأ وقد وليه هو وهو في الزمان كذلك لكن بالنسبة الى الآن الحاضر او آن
نفرضه مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم القبل منه الى كل ما هو اقرب من محدود فيه (?)
يكون فيه هذا التقدم الرتبي في امور بالطبع كان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر من وضع الجوهر مبدأ
ثم ان جعل المبدأ الشخص اختلف وكان الاقرب من الحيوان الاول (?) وكان الصبي يكون قبل الرجل وقد يكون
في امور ليس من الطبع بل من الصناعة كنغم الموسيقى فانك ان اخذت من الحادة كان المتقدم غير الذي يكون اذا
من الثقل ولما بحثت واتفق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا
ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له
الا ما للاول جعل متقدما فان السابق بما له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا
القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين يقع
فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعل الشيء الذي له الوجود
اولا وان لم يكن للثاني والثاني فلا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الآخر مثل الواحد فانه
ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا
وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود

بالتركيب

بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الآخر
بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي
ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول بحيث اوجب لزم وجوده ان
علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر اهل
اللغة ان يقول لما تحرك زيد بيده تحرك المفتاح او يقول تحرك زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر
ان يقول لما تحرك المفتاح تحرك زيد يده وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا ان زيدا حرك يده مع
ان العقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تأخرا اذ كانت الحركة الاولى
ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى انتهى كلام الشفاء وهو
في ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم هو كون شيء للمتقدم وليس للمتأخر الا وهو للمتقدم
وجود كون شيء للمتقدم وليس للمتأخر كما توهمه شارح المقاصد لم يرد انه صادق على كل شيء بحسب (?)
ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الاخرى تظهر منه ان لفظ السبق وما يرادفه كان مطلقا في العرف
العام على الزمان والمكان والوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل في العرف الخاص الى اشياء اخر باعتبار تحقق ذلك
المعنى فيها فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحي للفظ السبق وما يرادفه فلا عيب في كونه مشتركا معنويا
قوله ثم نقل الى كذا وكذا فلم يختلف وظهر لينهم (?) ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينقسمون بعضه فيه ما (?)
محدودا والمجعول كالمبدأ المحدود ففي الاول يكون ما فيه التقدم هو النسبة الى ذلك المبدأ المحدود وفي
الثاني يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى المجعول كالمبدأ المحدود وظهر ايضا ان اختلاف اقسام السبق
انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم المكاني والزماني هو النسبة الى المبدأ المحدود وفي
الشرفي هو الفضل والمزية وفي الطبعي هو الوجود وفي العلي هو الوجوب فان قلت للعلة الناقصة ايضا
تقدم بالوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالفرق بينها وبين العلة التامة حتى جعل احدهما تقدمها
بالطبع والاخرى تقدمها بالعلية مع كون ما فيه التقدم في كليهما هو الوجوب قلت ما فيه التقدم
في العلة الناقصة ليس هو الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها بل من العلة التامة بل وجوب (?)
المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة فلها الوجوب حين ليس للمعلول وليس للمعلول

الا من جهة عدم العلة الناقصة فانه لا يصح ان يقال ليس لعدم وجوب الا من العلة الناقصة وجوب
وجوب العلة الناقصة لاجل المعلول وجوب المعلول بل وجوبها انما هو لتوجيه فيكون لوجودها مدخل في
فليتعقل وظهر ايضا ان مقوليته بالتشكيك على اقسامه انما هو لكون هذا المعنى اظهر في العرف وعند الجمهور
بعضها دون بعض واطلاق التقدم على العلية اولى من اطلاقه على ما دونه فاطلاقه على الرتبي الشامل للزماني
اولى من اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي اولى من الطبعي وعلى الطبعي اولى من العلي فما قيل من ان الاولى
بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى من الاحتياج الى
الاعلية غيرها وكل منهما اولى بعموم السبق من السبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان لان الثلثة
الثلثة يجوز ان يصير متاخرا وهو هو بعينه بخلاف العلية وبالطبع محل نظر وظهر منه ايضا ان
بالرتبة اعم من الزماني والمكاني والمشهور هو تخصيصه بالمكاني فان قلت اذا كان اختلاف انواع
بحصول ما فيه السبق عا فيه السبق في الزمان والمكان واحد وهو النسبة الى المبدأ المحدود كما ظهر من
كلام الشيخ فينبغي ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلت هما مع الاتفاق في ذلك اختلفا في الاجتماع معا
وعدمه ولذا جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع اتفقا في كونهما تقدما بالذات لكنهما
اختلفا في ان احدهما مفيد وموجب للمتاخر دون الاخر جعلا نوعين على ان التقدم في الزمان هو تلك
النسبة الغير القارة فالسابق الى المبدأ المحدود له تلك النسبة وليس لتاليه الذي ليس معه موجودا تلك
لتاليه الا وقد كانت لسابقه وتقضت مع تقضيه وفي المكان هي النسبة القارة فالسابق الى
المبدأ المحدود له تلك النسبة الى المبدأ المحدود وليس لتاليه الذي هو موجود معه ولا يكون لتاليه
الا وهي موجودة لسابقه الموجود معه هنا وقيل المراد في الزمان هو الوجود لكنه كما في الطبعي
الا ان الزمان لا بد من عدم اجتماعهما في الوجود بخلاف الطبعي فان قلت قول الشيخ في مثال التقدم
بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيكون لنا
الرئيس ليس مما ينبغي فان ذلك اخراج له من التقدم بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي
ان يقول ان الاختيار يقع منه للرئيس ما لا يقع منه للمرؤوس الا بعض منه قلت غرضه بيان جريان
ما فيه التقدم وهو اصل الاختيار والا فظاهر ان اختيار المرؤوس هو اختيار الجزء بعض من اختيار

الرتبي

الرئيس وهو اختيار الكل واما كون اختيار الرئيس سبب الاختيار المرؤوس وتحقق التقدم بالذات
هناك فلا ينافي تحقق التقدم بالشرف ايضا وهو ظاهر فان قلت قد يظن ان هنا قسما سادسا
للتقدم على راي الحكماء ايضا وهو التقدم بالماهية كتقدم الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم الجزء المادي
والصوري بل الجنس والفصل ايضا على الماهية فان حاجتها الى الاجزاء حاجة في القوام لا في
حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور فكما ان الماهية في وجوب الوجود تحتاج الى الفاعل
هو العلة الصدورية فكذا في تحصيل القوام تحتاج الى الاجزاء التي هي العلل القوامية فحصول القوام
هو ما فيه التقدم في هذا القسم لان القوام حاصل للجزء وليس بحاصل للكل الا له وهو حاصل للجزء فهل
لذلك وجه قلت نعم وهو المقام من كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا للشيء باعتبار
ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة
بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية فكانهما علتان
المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ليست هي هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته
ويكون جزءا من حدها ولذا بالغ بعض الاعاظم في تقريره للنعط البالغ وحيث لا يبقى حاجة الماهية في ان تحصل
قوامها بنفسها الى الغير اي جميعها الا انها لها وجود فان اثر الفاعل ليس الا نفس الماهية والوجود منتزع عنه
وليس للفاعل تاثير حيثية في الماهية المركبة بعد افادة جميع اجزائها بل افادته الماهية نفس افادته مجموع
الاجزاء فليس لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادة جميع الاجزاء حاجة اخرى في افادة الوجود وظهر من هنا
ان النزاع في انه هل مرتبة تقوم الماهية وفعليتها متقدمة على مرتبة الوجود كما هو راي المحقق الدواني
ام بالعكس كما هو راي سيد المدققين لا يرجع الى طائل هذا التقدم ليس من التقدم بالطبع لان ما يقول
ما ذكرنا انما هو بحسب الوجود ثم في الخارج وكون الماهية واقعة فيه وكلامنا انما هو في نفس الماهية فما
باعتبارها في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين ولا شك في صحة هذا الاعتبار فانه الذي
اللوازم التي تلزم الماهية بحسبية حتما بلوازم الماهية المقابلة للوازم الوجود الذهني ولوازم الوجود
الخارجي فتحقق الماهية في هذا الاعتبار مسبوق بتحقق ما هو جزء لها لا محالة فهذا الاحتياج ليس
في الوجود اذ ليس هنا اعتبار للوجود مطلقا فظهر ان النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق

هو تقدم فعلية الماهية وتقررها على مرتبة الوجود تقدما بالطبع بل بالماهية بعينها وذلك بناء على المشهور
من جعل الماهية والتعبير بالفعلية والتقرر انما هو لضيق العبارة فلا يرد ان المراد من الوجود ليس سوى
تقرر الماهية وفعليتها فلا يعقل ولا يعلم ان اجزاء الماهية على هذا يكون نوعا من التقدم بالطبع و
فلا يبنا على عدم تقدم الواحد على الاثنين من امثلة التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالماهية
في التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لعلاقة ذاتية فيكون على ثلثة اقسام التقدم بالعلية
والتقدم بالطبع والتقدم بالماهية وملاك التقدم في هذه الثلاثة هو الوجود وعارض الذي هو
الوجود ومعروضه الذي هو نفس الماهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومراتب مترتبة
في نفس الامر فاذا جعل كل واحد منها ما فيه التقدم حصلت انواع ثلثة من التقدم لا مجرد
المتقدم في نفس التقرر بل من ان الجنس متقدم على نوعه لا لكونه جزءا له لكون تقدمه عليه تقدما
اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على الكل فلا يكون جنسا والجنس من حيث انه يحمل على نوعه ولا لكونه علة تامة له وهو
ولا لكون كل منها في زمان ولا في مرتبة عقلية او حسية اذ جنس الشيء ليس من حيث انه يكون فوق جنس ولا يكون
اشرف من نوعه فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد ويتحصل وان لم يوجد ويتحصل النوع المعين متقدم العام على
الخاص نوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة قال الا انه مراده هو التقدم بالماهية وهو وان كان
الا انه اراد انه بانه حيث لا يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فتدبر وما يقال ان التقدم بالماهية
اسم للتقدم بالطبع اذا اطلق في جزء الماهية لان المتقدم ههنا متقدم في احتياج اليه باعتبار الذات
دون مجرد الوجود فان ذات الاثنين لا يتقوم ولا يتحصل بدون الواحد ليس بشيء لان هذا التعليل صريح في
ان الملاك ههنا هو تقوم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم داخلا في التقدم بالطبع
الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد ظن بعض الافاضل ان ههنا قسمين اخرين سماهما التقدم
الدهري والسرمدي وهو التقدم بحسب وجود الوجود في متن الواقع على نحو التقدم بالعلية فانه التقدم
بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية والمتقدم بحسب الدهري الذي له الوجوب في متن الواقع و
هذا الوجوب للمتاخر بحسبه وليس بحاصل للمتاخر بحسبه الا وهو حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية
له الوجوب بحسب المرتبة العقلية وليس هذا الوجوب للمتاخر وليس بحاصل للمتاخر الا وهو حاصل

المتقدم

للمتقدم فما الحق فيه قلت يمكن ان يدفع ذلك بانه ليس سوى التقدم بالعلية فان كون معنى كون المتقدم
المتقدم بالعلية بحسب الوجوب في المرتبة العقلية ليس معناه ان المتقدم والمتاخر او وجوبهما ليس
في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط فكذا في سائر التقدمات سواء كان المتقدم
والمتاخر بما هما متقدم ومتاخر من شانهما الوجود في العقل كما في العلة والمعلول لكن بالكنه من جهة انه
والمعلول لم يتحرك اليد والمفتاح او لا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول لما علمت ان العقل الاول
جا كونه ... بالكنه من جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس معلوما بالكنه ومن جهة كونه علة فالحاكم
في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل يحكم بان حركة اليد متقدمة بحسب الخارج
على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وهكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول فاعتمد بمعنى ان التقدم
العلي للواجب ليثبت له التقدم الدهري من ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله في شيء من
والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظورا فيه فليتدبر **ويحفظ الاضافة بين المتضايفين**
في انواعه لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك على انواعه اراد ان يذكر ان التاخر ايضا مقول بالتشكيك
بين انواعه بنفس التشكيك الحاصل بين انواع السبق يعني ان النسبة بين نوعين من انواع السبق
محفوظة بين النوعين من انواع التاخر اللذين هما متضايفان لذينك النوعين من انواع السبق مثلا
اذا كان السبق الزماني اولى على ما ذكرنا بالسبق من السبق الشرفي كان التاخر الزماني اولى بالتاخر
من التاخر الشرفي وهكذا في سائر اقسام السبق فقوله بين المتضايفين متعلق بقوله ويحفظ و
في انواعه متعلق بالاضافة اي الاضافة الحاصلة في انواع السبق اي بين نوعين من انواعه **ومع**
وجد التفاوت اي في مقولية السبق على اقسامه **امتنع جنسيته** اي جنسية السبق لتلك الاقسام
بناء على ما تقرر من نفي التشكيك في الذاتيات **والتقدم دائما لعارض زماني او مكاني او غيرهما**
هذا الكلام ناظر الى ما ذكرنا انه مر اول كلام الشيخ من ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر
فيه اما مبدأ محدود او المجعول كالمبدأ المحدود وما يعتبر فيه المبدأ المحدود انما يعتبر فيه ذلك لعارض
زماني او مكاني لان كلا من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدأ محدود ونهاية معينة
بالحقيقة وما يعتبر فيه كالمبدأ المحدود انما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زماني او غير مكاني هو المعنى

كالمبدأ المحض ويصح ان يكون ذلك الحكم مطردا في الوقت الحصر للسبق على راي الحكماء وفي القسم السادس لكن
اعتبره المتكلمون حيث جعلوا السبق فيه لذات الشيء باعتبار امر عارض وما نوع من انحاء السبق وقال
عند الا انحاء القدم والحدوث فقال **والقدم والحدوث الحقيقيان** اي الا ضافيان **لا يعتبر فيهما الزمان**
اولا يجب ان يكون كل حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما في زمان **والا تسلسل** لان الزمان اما حادث
او قديم اذ لا يخلو عنهما لكونهما ايجابا وسلبا فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم ان
الزمن منهما ان لا يلزم من فرض حدوث الزمان قدمه على ما توهمه جماعة **والحدوث الذاتي متحقق**
قد عرفت ان معنى الحدوث الذاتي على مصطلح المتاخرين هو مسبوقية الوجود بالغير وما فسره به الا
الرازي وغيره من احتياج الشيء في وجوده الى غيره فراجع اليه اذ الحدوث باي معنى كان يعتبر في
مفهومه المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج المذكور حدوثا وتاويل ما يلزمه من كون الشيء في وجوده محتاجا
بغيره فمتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى ظاهر مكشوف اذ لا شبهة في حاجة الممكن الموجود الى علة
وهذا هو مراد المصنف وهذا لم يشر اليه بيانا واما الحدوث الذاتي على مصطلح القدماء اعني المسبوقية
بالعدم الذاتي فيمكن بيانه اعني بيانا سبق العدم الذاتي للممكن على وجوده بنوع من السبق اعني
السبق بالطبع لان وجود الممكن من الغير متوقف على عدمه الذاتي اذ لولا عدمه الذاتي لكان
او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير وما قيل من انه لو تقدم على الوجود بالطبع لزم ان لا يجامعه
العلة التامة البسيطة وهو جلا في مبهم كلام مجوابه ان العدم الذاتي كالامكان وسائر الاعتبارات
اللازمة له ماخوذة من جانب الممكن ولا يمتنع شيء من ذلك في بساطة العلة وهذا ما فهو عين
ما سنا بقا وثانيهما المتقدم بالمهية التي قد حققنا انه قسم ثالث من اقسام المتقدم بالذات وهو ما
قد قال الشيخ في بيانه ان المعلول في نفسه ان يكون ليس وله من علته ان يكون ايس اي وجود والذي
يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل
ايسا متأخرا عن ليس بعدية بالذات هذا كلامه ومقصود الشيخ من المتقدم بالذات هاهنا هو المتقدم
بالمهية لان تقدمها بالذات اما بالغير هو هذا المتقدم اذ المتقدم لما بالذات حاصل ولما لا يحاصل
لما بالغير ليس بحاصل لما بالغير الا وهو حاصل لما بالذات فيتحقق هاهنا ملاك المتقدم بالمهية فالا

متقدم

متقدم بالمهية على ما بالغير وهو المطلوب ولعل هذا اعني بيان التقدم بالمهية هو مراد من قال في بيان
تقدمها بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته لكونه مستلزما لارتفاع ذاته
لارتفاع ما له بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته لا
بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما اورده بعض المحققين في شرح المواقف وفي حاشية الشرح القديم من
انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كان ارتفاع ذاته سببا
لارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذا بل بالعكس فان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والعمدة من
المحشي الدواني حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقعي المقابل للوجود على الوجود
فاورد عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ان ليس
له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض
الشيخ في بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود وهو ليس بمستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم
المقابل للوجود ولا يعتبر تقدمه في الحدوث الذاتي كما عرفت **والقدم والحدوث اعتباران عقليان**
ينقطعان بانقطاع الاعتبار اي ليس شيء منهما صفة عينية موجودة في الخارج خلافا للطائفة من المتكلمين
اما القدم فحمل على مقتضى ذلك فيه لكونه عدميا لا محة اذ لا معنى به سوى عدم المسبوقية ولو في
كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا اذ لا يجوز خلو ذات القديم الزماني من صفة
القدم مع تقدمه لتميزه يكون قديما وهكذا او حادثا بالذات ان كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي
ضرورة احتياجه الى الموصوف واما الحدوث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لامتناع وجود الصفة
قبل وجود موصوفها لحدوثه له حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما اعتباران يحصلان في
العقل عند ملاحظة الاثار وجود الشيء عن الغير وملاحظة تاخره عنه ولما كان مظنة ان يتوهم
اعتباريتين لكن لا شبهة في كونهما ثابتين لموصوفيهما في نفس الامر وثبوت كل منهما في نفس الامر لموصوفه اما
واما قوله ويكون التسلسل اجابا بانهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار يعني ان ثبوتهما في نفس الامر انما يتحقق في
ضمن ثبوتهما في العقل فكلما اعتبرهما العقل يمكن وصف ثبوتهما من حيث انه ثبوت لهما بالقدم والحدوث
لكن اعتبار العقل منقطع لا محالة فينقطعان بانقطاعه والغرض ما اذا كانا موجودين في الخارج فليتدبر

الحقيقية بينهما اى يصدق المنفصلة الحقيقية بين القديم والحادث فيما اذا كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم او حادث لان الترديد بين القديم والحدوث ترديد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان ولا يرتفعان وبين الذاتى والغيرى اى وكذا يصدق الحقيقية بين الوجوب الذاتى والوجوب الغيرى فى الموجود اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلمساوقة الوجوب الغيرى الامكان فى الموضوع الموجود لما مر من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وانما ذكره هيهنا لاشتراكه فى الموضوع الموجود مع المنفصلة الحقيقية بين الثلث كما مر المسئلة التاسعة والعشرون فى خواص الواجب اعلم ان لوازم وجوب الوجود التى يقال لها فى الاصطلاح خواص الواجب وان لم يكن كلها مختصا بالواجب فلا بد ان ما سوى الخاصة الاخيرة اى كون الوجود عين الماهية غير مختصة بالواجب على التركيب من الاجزاء وعدم كونه جزء الغيره تحققا فى غيره لم يقل او يقول ما هو من خواص الواجب هو امتناع التركيب عن الاجزاء وامتناع الكون جزءا من غيره وذلك لا يتحقق فى غير الواجب فتدبر وهى ثلثة يلزم من انتفائها منها امكانه الاولى امتناع التركيب واليها اشار بقوله ويستحيل صدق الذات على المركب اى يمتنع كون المركب واجبا بالذات سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبيت اولا كالجسم المركب من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كذا فهو محتاج فى تقومه الى الاجزاء والوجود موقوف على التقوم لان مرتبة التقرر مقدمة على مرتبة الوجود كما مر فكل مركب محتاج الى اجزائه فى الوجود وهو يستلزم الامكان وقال المعلم الثانى فى فصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالقول مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهى اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود انتهى وقوله او معنويا يعنى به مثل الهيولى والصورة ولا الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع التركيب من الاجزاء الخارجية ضرورة ان ما يتنافى وجوب الوجود هو الحاجة فى الوجود الخارجى والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها فى العقل فقط والمركب منهما من حيث هو مركب منها بسيط فى الخارج ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجى فمن ابن يحكم هذا الدليل بامتناع التركيب من الاجزاء العقلية فهو تركيب شططا بل امتناع التركيب من الاجزاء العقلية انما هو

من فروع الخاصة الثالثة اعنى كون الواجب غير مركب من ماهية ووجود كما ستعرفه انشاء الله والعلم لا يحاج الا بناء هذا الدليل على اثبات التوحيد كما فعله المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبا الوجود ولم يلزم حاجة المركب منها اليها فى الوجود المنافية لوجوب الوجود وعلى تقدير البناء يمكن البناء على الخاصة الثالثة ايضا وهى امتناع كون واجب الوجود جزءا من غيره اى الخاصة الثانية انه واجب الوجود يمتنع ان يكون جزءا من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتى اى الواجب الوجود جزءا من غيره اى بحيث يكون المركب مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية وذلك لان اجزاء المركب الحقيقى يجب ان يكون بعضها محتاجا الى بعض والا لم يحصل بينها وحدة حقيقية بالضرورة وواجب الوجود لا يمكن ان يكون حالا لاحتياج الحال الى المحل فى الوجود كما فى العرض او فى التشخص الذى المراد به الوجود الشخصى كما فى الصورة على ان التشخص مع مساو للوجود بل عينه كما سيأتى فلو كان الواجب حالا لزم امكانه ولا ان يكون محلا للصورة لان محل الصورة لا يستغنى عنها فى الوجود بل لو كان لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا بل اعتباريا كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت وجوب كون المركب من الموضوع والعرض عند هؤلاء المتأخرين المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة ودعوى كونه ماهية اعتبارية مع كونها كما مر على السند غير مسموعة الا ان يبين دليله وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجا اليها فى الوجود ممنوع بل المعتبر فى الصورة احتياج المحل اليها اما فى الوجود او فى التحصل كما فى اجزاء العناصر بالقياس الى صور المواليد فانها انما يحتاج اليها فى تحصلها بتلك الانواع قلت اما الجواب عن الاول فهو ان المراد من المركب الحقيقى ان يكون لاجزائه جهة وحدة واحدة متحققة فى الخارج كما لاجزاء العناصر فى المواليد فان الصورة الاتصالية الواحدة هى جهة وحدة اجزاء العناصر التى هى الناقوت مثلا لا بحسب الاعتبار والاجتماع فقط كالقطع الخشبى فى السرير فان جهة وحدتها اعنى الهيئة وان كانت متحققة فى الخارج الا ان السرير هيئة وليس بل مؤلفة من مجموع هيئات القطع واما عن الثانى فهو ان التحصل ليس الا فعلية الوجود ومن شان المادة ان تقبل تحصلا بعد تحصل ووجودا بعد وجود فكل تحصل ووجود آخر للمادة محتاج فيه الى الصورة فان الفصل النباتى مثلا هو وجود آخر لاجزاء العناصر وهذا الوجود الى الصورة النباتية وان لم يكن فى الوجود العنصرى محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل

كون الحال عرضًا والتركيب اعتباريًا انما يلزم اذا كان الجزء الحالّ حالًّا في الواجب وحده واما اذا كان الجزء
مع غيره جزءًا ماديًا حالًّا فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة لصورة المواليد ودعوى
او لا انفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة فالجواب عنه ان وحدة المحل انما تستلزم وحدة الحال لو كان
فلولا الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية بحيث يصير واحدًا بوجه حقيقي لم يكن حلول الصورة
الواحدة فيها هذا تقرير ما قاله ودفع ما اوردوا عليه والامام الرازي بيّن في المحصل امتناع كون
الواجب جزءًا من غيره بقوله والا لكان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة
بالغير ولو ورد عليه المنع في تقرير ان الواجب له علاقة العلية والمبدئية مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب
انه لا انفصال له عن الغير كما في قولنا الموجود اما بشرطها والواجب لخط الشامل للواجب لذاته وهو الغير
فهو جائز وان كان المراد ان يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات فذلك يمتنع عليه لانه لا ينفعل
عن غيره انتهى وح لا حاجة الى التطويل تلك المسائل البعيدة بل يكفي ان يقول ولا يكون الذات جزءًا من غيره لانه لا
ينفعل منه كما في الممتزجات وذلك لما تحقق من ان الوجود الخاص بالواجب الوجود الذي به
هو عين ذاته لا امر زائد على ذاته كما في الممكنات واليها اشار بقوله ولا يزيد وجوده عليه واما
بقوله وجوده لان المراد بالوجود الخاص به لا الوجود المطلق المشترك معنى بين جميع الموجودات فانه لم يدّع
المنع بالضرورة كما مرّ بيانها ولنبين المراد بالوجود الخاص هنا هو الوجود المطلق المضاف الى الخصوصية
على ما هو مذهب المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين المطلق الا بالاضافة الخارجية العارضة له فزيادة
يستلزم زيادته لا صحة لمراد به ما هو فرد للوجود في نفس الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق
العرض كما هو مذهب الحكماء والمشهور في الاستدلال عليه ما تقريره هو انه لو لم يكن الوجود عين
الواجب بل كان زائدًا على ذاته لكان صفة له ولأنه لم يكن موجودًا بالضرورة وهي صفة خارجية
بمعنى كونها الخارج ظرفًا لنفسها لوجودها فلها مؤثر بالضرورة لان احتياج الصفة الى المؤثر
وهو لا يمكن ان يكون ذات الواجب والا لتقدمت عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه على
بالوجود فيلزم التسلسل او تقدم الشيء على نفسه فيكون غيرها فالمحتاج في الوجود الى الغير ممكن
فيلزم امكان الواجب هذا غير مخص المحقق الشريف هنا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية

وهو انه اذا كان وجوده زائدًا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودًا
فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة لتصييره متصفًا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيره
لا الى الدليل واعترض عليه المحقق الطوسي بان المحوج الى العلة هو الامكان لا سبق فاتصاف شيء بامر اذا كان
ممكنا يجوز ان يتصف ويجوز ان لا يتصف فلا بد هناك من علة للاتصاف واما اذا كان واجبًا فلا
الى علة فذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف لم يحتج الى علة واقول هنا بحث
فان الشيء اذا كان واجبًا بالذات لا يحتاج الى علة لا اذا كان واجبًا بالغير واتصاف شيء بامر يمكن
يكون واجبًا بالذات اعني بدون الاتصاف بل لو كان واجبًا بذات الشيء بان يكون ذاته علة لاتصافه
بذلك الامر وهو معطوف المستدل هنا والذا قرره الاستاد الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز
ان يكون ماهية الشيء سببًا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببًا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا
ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان
في الوجود وما هو متقدم بالوجود قبل الوجود انتهى كلام الاشارات وقال في الشفاء الاول لا ماهية له
الا انيته وقد عرفت معنى الماهية عما يفارق الانية في ابتدائنا هذا فنقول ان الواجب الوجود لا يجوز
ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من رأس ان الواجب الوجود قد يعقل نفسه
كالواحد وقد يعقل نفس الواحد وقد يعقل منه ذلك ان ماهيته مثلاً انسان او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان
هو الذي هو واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد فيفرق اذن بين ماهية
لها الوحدة او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها التركيب حتى تكون ماهية ما ويكون تلك الماهية واجبة الوجود
فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه
انسان فيكون انه انسان غير انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك
او لا يكون وقبيح ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو تأكيد الحقيقة او صحتها
فان كانت له حقيقة وهي غير تلك الحقيقة فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك
ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود وبالنظر في ذاته من حيث هو واجب الوجود

ليس بواجب الوجود لان لها اشيا به يجب وهنا هي وان كان في بها رقد ذلك الشئ فليست تلك الماهية المبنية
بواجب الوجود مطلقا ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا لانها لا يجب في كل وقت وواجب الوجود مطلقا
في كل وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف اذا اخذ لاحقا للماهية
فانه لا يضير لو قال قائل ان ذلك الوجود معلول للماهية من هذه الجهة او لشئ اخر وذلك لانه لا يجوز
ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون الواجب الوجود مطلقا
محققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه واجب الوجود من دون تلك الماهية فيكون تلك الماهية عارضة للوجود
الوجود المحقق القوي بنفسه ان كان يمكن فالواجب الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته يتحقق واجب الوجود
وان لم يكن تلك الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية ماهية الشئ المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود
بل ماهية لشئ اخر لاحق له وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشئ لا لشئ اخر هذا خلف فلا ماهية للواجب الوجود
غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود لما كان عارضا للماهية فلا يخلو اما ان يلحقها
لذاتها او لشئ من خارج ومحال ان يكون لذاتها الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون
وجود قبل وجودها بل نقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان
الانية والوجود لا يتقوم من الماهية التي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم
فلا يخلو اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شئ ومعنى قولنا اللزوم اتباع
الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية تتبع الماهية وتلزمها لنفسها فيكون الانية
قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فالمتبوع موجود بالذات قبله فيكون
الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهذا خلف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذي ماهية هو معلول
وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض
الوجود لها من خارج فالاول لا ماهية له وذو الماهيات يفيض عليها الوجود منه انتهى كلام الشفا والا لكان
ممكنا متعلق بالجميع اي لو لم يستحل شئ من الامور الثلثة المذكورة على الواجب لكان ممكنا لما ذكرنا
في بيانها ثم ان هذا الحكم الاجماعي كون الوجود عينا في الواجب مما تحير فيه المتكلمون والحكماء وتوهموا
ان مراد القائلين به انما هو عينية الوجود المطلق فعارضوهم بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة

والمعلوم

والمعلوم غيرها اليس بمعلوم فوجوده غير حقيقته وامثال ذلك مما يبتني على كون المراد هو الوجود المطلق
فاشار المصنف الى الجواب بقوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا
ومراده من الوجود الخاص ما قد عرفت وقوله وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف
جزئياته في العروض وعدمه جواب عن استدلال الاصحاب على زيادة الوجود في الواجب بان الوجود
طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل فلا يختلف لوازمها بل يجب للكل او عدمها ما
للاخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لانه منع بالجواب الاول لادعائه كون الوجود طبيعة
نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب انا لا نسلم كونه طبيعة نوعية لان مجرد اتحاد المفهوم
لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشيا مختلفة بالفصول واللوازم فيجوز ان يكون الوجود الخاص مختصا
بالحقيقة يجب الوجود الواجب المجرد وعدم مقارنة الماهية وللممكن بالعكس قال شارح المقاصد في الجملة
ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد محض الوجود
لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه ان الوجود
مقول على الوجودات بالتشكيك فاستمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك في محل
عليها وهو ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض
شيئا منهما لا يوجب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي
في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجود
متساوية في اللوازم ثم قال واما تعجب الاصحاب من الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمحمولية
والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا
عن السبب مبدأ لاستقلالية كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام اي
شارح المقاصد وتاثير الماهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان
هو اعتراض ثالث على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نسلم انه لو كان
المؤثر في الوجود هو ذات الواجب يلزم تقدمها عليه بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية
من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه

من حيث هي موجودة لم لا يجوز ان
يكون تقدمها عليه لا بالوجود
بان يكون المؤثر في الوجود هو
الماهية

على الخارج بالوجود لزم تقدم محالة على ثبات الماهية عليها بالوجود وكذا تقدم الماهية على لوازمها بالوجود
وكذا تقدم الماهية الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود واللوازم باسرها باطلة بالاتفاق وقد يجاب عما
عن المنع هذا بان وجوب تقدم المؤثر في الوجود بالوجود ضروري غير قابل للمنع فلو كانت الماهية مؤثرة في الوجود
لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود اعتبارها من حيث هي هي بالضرورة
فقوله غير معقول اشارة الى البطلان بالضرورة وقوله في الوجود اي في وجود نفسها الذي هو صفة خارجية ولا
شبهة في الضرورة التي ادعاها المصنف فان كون وجوب تقدم المؤثرة وجود الشيء الخارجي بالوجود ضروري بلا
ولا نزاع لاحد وما اورد عليه شارح المقاصد من انا لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود
بل المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بان ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير فقد ينبه على
بان التابعية والاحتياج متفرع على وجود المؤثر الموجب فان الاحتياج موقوف على الوجود قطعا فلم يحصل تابعيتها
بلا وجود فالشيء في وجودها ولا فيما يتوقف وجوده عليها واذا كان الوجود عينه ذات الواجب كان هو موجودا بذاته
ولا يتصور هنا الاحتياج اصلا حتى اذا كان وجوده زائدا على ذاته فان هناك ايضا فالذاته موجود [illegible]
من سبب قطعا واما عن النقض بالذاتيات فهو ان الذاتي ليس محتاجا اليه في وجود الماهية بل هو ما منه ولا تقدم المؤثرة
المقوم بالوجود بل يكفي تقدمها بالماهية كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم الماهية فانه لا يجب تقدم الماهية على لوازمها
بالوجود لا تحقق في موضعه ولعله سبب الشيخ [illegible] عن هذا النقض [illegible] في الوجود
بعض تاثير الماهية من حيث هي هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتاثير الذات والماهية بالقياس الى الذاتية
ولوازم الماهية تابعية في الوجود واما النقض بالقابل فان قربان المقبول المحل كونه مقبولا لا يتوقف
على القابل فلو كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم القابل للوجود عليه بالوجود فانما
عنه ان ذلك ليس حاجة في الوجود بل في المقبولية التي هي غير الوجود لا صحة فلا يلزم كون القابل متقدما
بالوجود كيف وقابل الشيء مستقبل له والمستقبل للشيء يجب عزا ومعنى عن المقبل للشيء فانه لا يجوز
ضرورة فالقابل للوجود يجب عزاوه عن الوجود قبل حصول الوجود ومعطي الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل
اعطائه وذلك [illegible] وان قربان المقبول لكونه موجودا يتوقف على وجود القابل فالجواب عنه ان ذلك انما
القابل بالوجود على المقبول في الخارج انما يلزم حيث كان المقبول موجودا خارجيا والقابل فانه لا بد له

والوجود

والوجود ليس كذلك لانه ليس صفة موجودة في الخارج بل هو من المحمولات العقلية كما سيأتي ولا نم ان القابل
من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول عاريا عنه كما عرفت والماهية اذا كانت في الخارج لا
يكون منفكا عن الوجود لان كون الماهية هو وجودها بل الوجود الخارجي انما يقبله الماهية في العقل
لكونها في العقل منفكة عن الوجود الخارجي لا محالة [illegible] العقل بالوجود الخارجي وكان الوجود
العقلي بل الوجود المطلق الاعم من الخارجي والعقلي انما يقبل الماهية في العقل لكن لا بان يكون في العقل منفكة
عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي لها بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير
ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم وبالجملة فقابل الصفة العقلية انما يجب تقدمه
عليها في الوجود العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف الفاعل للصفة العقلية لان هذه الصفة وان كانت
عقلية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وان لم يكن
ظرفا لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يتوهم ان فاعل مثل هذه الصفة لا يتقدم عليها الا
في العقل وهذا معنى كلام المصنف في شرح الاشارات ان الماهية انما تكون قابلة للوجود حين وجودها
في العقل ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فلم يرد عليه ما توهمه البعض
واورده عليه من ان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة
لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل غاية الامر كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة
لصفة عقلية فاين الفرق انتهى والوجه ما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية قابل لوجودها في العقل
وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها هاهنا **فرع تنبيهي** اعلم انه على مقتضى هذا الدليل الذي هو عمدة
ادلتهم على كون الوجود عين ذاته تعالى ونصوص حكمائهم سيما المتاخرين في شرح الاشارات وغيره انما حقيقته
تعالى وجود خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الوجودات بنفس ذاته وبكونه مبدأ الكل وهو لتمام
نفس ذاته تعالى وممتاز عن الماهيات بكونه وجودا خاصا مجردا عن شيء من الماهيات فانه ليس وجودا صرفا
ولا مطلقا فليس له تعالى ماهية وحقيقة تشاركها فيها شيئا من الممكنات فلا يحتاج الامتياز الى غير ذاته بل
الذاتية مع غيره فحقيقته تعالى حقيقة هوية بسيطة غير مؤتلفة لا من اجزاء خارجية كالمادة والصورة
الخارجية(?) ولا من ماهية ووجود كما بين في الخاتمة الثالثة ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراكه تعالى مع غيره

فلم يكن له جنس يحتاج الى الفصل ولنفي الاجزاء العقلية معنى اخر وهو ان الوجود العيني ومحققية الوجود دائما يحتاج
وجوده الى تحقق الجزء الحمل فكل مركب من الاجزاء العقلية فوجوده غير محضية وقد ثبت ان وجود الواجب عين
محضية فلا يكون مركبا من الاجزاء العقلية مطلقا ولبتقدير فادة ماهية في وجوده وقد سبق ان الوجود
بسيط غير مركب من الاجزاء مطلقا هنا فان قلت قال الشيخ في الاشارات لو التأم ذات الواجب الوجود من
اوامستا يجتمع لوجب فيها فكان الواجب متقوما او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومتقوما لم فهو المنقسم في
ولا في الكم وقال المحقق في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك
في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون
من اجزاء اصل متقدمة ما المركب كخشبة السرير وجزء من الجملة فيحصل المركب مع وجوده كصورة السرير ولا
يكون وجود الجزء الاخر مقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه
المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الجنسية كالنوع الى الجنس
وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما
هو بعيد فان الجزء ليس هو الكل وقوله في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء
لم يكن لاواحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر او كان ماهية او جزء
غير الوجود الواجب بقيت تلك الماهية موجودة بالوجود فصار واجب الوجود كالانسان المنفصل
الصادر منك واحدا كان الواحد من اجزائه بعض الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء
المذكورة قبل واجب الوجود ومتقوما له هذا في واجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجود وجود
مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة انتهى وهذا الكلام صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية
ينفي الاجزاء مطلقا بل يثبت الخاصة الثالثة ايضا فكيف حكمت سابقا بانه مختص بنفي التركيب عن الاجزاء
الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة فلعل غرض الشيخ من هذا الكلام
ان كل مركب من حيث هو مركب فهو في ماهيته ممكن هو محتاج في الجملة سواء كان حاجته في الوجود او في
فقط الى غاية الشئ به في الواجب الوجود ان لم يكن امتناع الحاجة مطلقا مبرهنا ما لم تثبت الا في
في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول التالية وفي هذا التفصيل اطناب

ادم

اقسام التركيب بما ينتهي الى الحاجة في الوجود على في التركيب عن الاجزاء العقلية فانه ابطله بما ذكرناه
بدلا على ما ذكرنا من ان الغرض ههنا هو نفي الامكان والحاجة في الماهية كلام المحقق في الشرح حيث نقل
عن الامام انه ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة لافتقارها الى اجزائها لكنها واجبة لاستغنائها
عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب عن اجزاء تلك المركب يمتنع ان يكون الا
واحدا لبرهان التوحيد والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب فعلم ان هذه المسئلة على
مسئلة التوحيد ولذلك اخرها المحقق لينتج منها فالاولى للمحقق ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس
عسئلة التوحيد هذا **تحقيق استطرادي** اعلم انه يمكن ان نفهم قولهم ماهية الواجب هو وجوده وانية ماهيته
وجهين احدهما ان واجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص قائم بها بل المراد من الوجود الخاص به
حقيقته على طريقة ما يقوله الاشعري في الماهيات الممكنة بالقياس الى الوجود مطلقا وحاصله ان ذاته بعينه
عين الوجود على قياس ما يقوله من ان تعينه نفس ذاته وان صفاته عين ذاته وثانيهما ان ليس له
حقيقة وراء وجوده الخاص به بل ماهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته فعلى الاول
يكون مناط موجوديته ومصداق حمل الموجود عليه انما كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها فلا
يتوقف هذا الحمل على الوجود المطلق او الفرد منه ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته وعلى الثاني
يكون مناط موجوديته ومصداق حمل الموجود عليه انما هو كون ذاته فردا خاصا من الوجود قائما بذاته
فيكون ذاته وجودا او موجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد مما ورد في كلام اهل بيت العصمة من
انه شيء لا كالاشياء وذلك كما يقولون في علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا
لكونه فردا من الوجود حقيقة واما كونه موجودا فلكونه قائما بذاته الوجود ضرورة ثبوت الشيء
لنفسه اذا كان الشيء قائما بذاته لا بغيره بمعنى كونه غير فاقد لذاته كما قالوا في صورة علم المجرد
ان حقيقة العلم هو حضور مجرد عند مجرد قائم بذاته وذات المجرد حاضرة عند ذاته بمعنى كونها
غير غائبة عنه فهو باعتبار انه مجرد حاضر عند مجرد علم وباعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم
ووجوب مغايرة الثابت لما ثبت له والحاضر لما حضر عنده بالذات ثم في وضع اللغة على ان
وضع اللغة غير لازمة في الحقائق العقلية واما اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بماهية فلا يصدق

ان ذاته ثابتة له بل لغيره الذي هو تلك الحيثية فلا يكون وجود الحيثيات موجودة في الخارج مع كون ذاتها
ظرفا لاتصافه بتلك الوجودات فهنا هو بكون الخارج ظرفا لاتصاف الموجودات لا لوجودها وهذا الوجه الثاني
هو مراد الحكماء وهو المطابق للبرهان اما الاول فلنصر محجوج به قال المتم في شرح الاشارات حقيقة الواجب
ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به الى الغلبة لا بالوجود المختص به بالذات وقال
الوجود يحمل في مفهوم ذات واجب الوجود على الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود
الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات اذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم
هي انيته وقال بهمنيار في التحصيل ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحق انه
اوجب ان بعض الكون في الاعيان مقترن بتكثير ما وبعضه لا يقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان
الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال ايضا
ان نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى الرواسي الذي يحسبه في كل شيء وهو مستغن بمجرده لو كان
للضوء قيام بذاته لكنه يفارق الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والموجود الاول ليس له موضوع
انتهى ويحمل على ذلك الكلام البيني المنقول من الهيات الشفاء ان الاول لا ماهية له غير الانية
ولهذا فان الواجب الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا يكون ذلك الشيء واجب الوجود
كان نفس وجوب الوجود الذي هو تأكد الوجود وذلك ظاهر واما الثاني فلان ذلك الاثر مخالف
للبرهان فان كل شيء سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشأ لانتزاع الكون
بنفس ذاته او كان بامر زائد على ذاته الا ترى ان كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون له وهو
الكون المنتزع والذي يدل على ما ذكرنا صريحا كلام المتم في شرح الاشارات حيث قال كون الماهية هو وجودها
والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا
عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن نفس الكون بل كان ما بنفس ذاته منشأ
لانتزاع الكون فهو لا ينفك في الخارج عن الكون الزائد عليه في العقل بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده
عين ذاته بل زائدا على ذاته كما في الممكنات وهو ممتنع بالبراهين العقلية المذكورة ولا ينفع في ذلك كونه

بنفس ذاته منشأ لانتزاع الوجود لا بامر زائد فان ذلك ليس معنى عينية الوجود بل هو عينية منشأ انتزاع
الوجود هنا ولذا الوجه الاول ذهب كل من لم يقل بان الوجود زائد في الحصة ومع ذلك انتسب في هذه
المسألة الى الحكماء في الحقيقة بان قول عينية الوجود الى عينية منشأ انتزاع الوجود كما ذكرنا وبعض
المدققين ذهب الى هذا المذهب لكن جعل ما ذاتا موجوديته اتحاد هويته مع مفهوم الموجود كما هو
في ضمن جميع المشتقات لا كونها منشأ لانتزاع الوجود بنفس ذاتها واذا كان الوجود منتزعا عنها عنده
لم يقل باول عينية الوجود الى الماهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الموجود اي هوية متحدة
مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم الموجود كما ان المراد من
زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم الموجود وما حاصله فهو
حقيقة الواجب مجردا عن افراد الوجود وبيانه في انه كون الوجود ذا فرد هو الواجب وجعلها فردا للموجود علم
موجود مجردا عن الماهية وجعل موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فيه ثبت له ذاتا
للوجود وينتفي عنه الماهية المعقولة التي من شأنها ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم
اعترض عليه المحقق الدواني بان مفهوم الموجود لا يصح ماهية من الماهيات الحقيقية لاتفاقهم ان للموجودات ماهيات
وعدم وجوبه قالوا ليس الوجود نفس الماهية ولا جزؤها ما ارادوا بالماهية ما يقابل العوارض لا ما
يشملها وليس مفهوم الموجود ماهية شيء من الموجودات خارجية كانت او ذهنية وحينئذ اعترض عليه
بانه ان اراد بالموجود البحت مفهوم الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراده فاما
في الماهيات الموجودة كلها وجوه بكون شيئا موجودا اذ الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا الا
انه اجاب بان الكلام في مفهوم الموجود ان الممكن الموجود يفصله العقل الى ماهية موجودة وارض موجودة كلا
ذلك فهي في الممكنات ماهية ومفهوم الموجود لا بقية والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم
الموجود البحت ولا يجوز ان يكون مفهوم الموجود المطلق محتا مصطلحا المتقدم الاول ما يجري فيه
التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود ويلاحظه ماهية بذاتها من غير امر زائد عليها فلا يكون
هذه الحيثية موجودة ولا معدومة ووضع كل منهما لعلة ولذلك ذهبوا الى ان كل ذي ماهية فهو
معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود فهو واجب الوجود

فيكون واجبا بذاته ولا يكون معللا لا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن حقيقة
لا يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك الا ما هو عرضي بالقياس اليه ولا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو
عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر في نفسه يحكم بحسب المعنى الذي هو عبارة عن الوجود
فيحكم بان الموجودية لا تحمل عليه سببا فهو موجود بلا ذات معقولة له الا ان ذاته الموجود او الوجود وبين
ثم قال الشيخ في تعليقاته انه معنى قولنا ماهيته انيته انه الذي لا ماهية له فكل ما خطر ببالك فهو منزه
عن ذلك وقال فكان العلامة المحقق الشارح للاشارات يعني المصنف قدس سره لم يطلع على ما نقلناه من
تعليقات الشيخ حمل ما ذكره في الاشارات من ان ماهيته انيته على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه
ولهذا خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام حيث صرح في الشفاء بانه لا ماهية له ولكنه
يظهر من الاشارات ان له ماهية هي الانية انتهى اقول انت خبير بما ذكرنا ان الانية لو كان له ذات مغايرة
للوجود سواء كان من شانها ان تعقل اولا لكانت غير منفكة عن الوجود الذي هو زائد عليها فكيف
في ذلك محتاجة الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ماله ماهية سوى الانية فهو معلول
اذ لا شك انه لا اثر في ذلك لكون الماهية من شانها ان تحصل في العقل اولا كيف وهو صرح بان كل ما يمكن ان
منه في مدرك من المدارك فهو عرضي بالنسبة اليه ولا شك في انه يحصل من تلك الذات في العقل
مفهوم الموجود فيكون مفهوم الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضي معلول لا محالة سواء كانت
معلولا للذات او لغيرها وبالجملة اذا كان للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع في ان يجردها العقل
عن الوجود بمجرد ان تلك الذات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجريد الشيء عن الشيء لا يتوقف
على حصول شيء منهما في العقل بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان
زيادة شيء على شيء في العقل فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو ان للعقل ان يلاحظ احدهما بكنهه
مفهومه بدون ملاحظة الآخر فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل قلت كون الزيادة
في العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لامكن انفكاكه عن ملاحظة
الآخر لا على حصوله بالفعل ولا على امكان حصوله لنفسه فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لكانت
بحيث لو فرض حصولها في العقل لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذلك هو معنى كون الشيء له ذات

وبالجملة

وبالجملة الوجود انما هو كون الذات وليس بذات واذا فرض كونه قائما بنفسه لا بمهية ولا ذات غير نفسه يكون
ذاته عين الوجود وعين مفهوم الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل
من حيث ان حقيقة الوجود وحقيقة الوجود الخارجي يمتنع حصولها في الذهن والا لانقلب الذهني خارجا
وهذا الامتناع ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بنفسه او بمهية يمتنع
ان يحصل في الذهن الا انه لما كان الممكن حقيقته وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص
امتناع حصول الكنه الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب من الممكن فلو كان للواجب ذات سوى الوجود
لم يمتنع حصولها في العقل والحاصل ان الموجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات
لا يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات
والمهية المقابلة للوجود بالذات واما توهم المخالفة بين كون الواجب لا ماهية له وكون ماهيته انيته مما لا
ان يتوهم من المحصلين تنبيه هذا الذي ذكرنا كان بيانا لموجودية الواجب الحق جود وانه يكون فردا
الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكنات فبثبوت افراد حقيقية للوجود على المهيات الممكنة
حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بتنب الحصص الاضافية التي هي افراد اعتبارية حاصلة من اضافة
هذا المفهوم الانتزاعي الى ماهية ماهية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت
من ان المهية غير منفكة عن الوجود والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء انتزع منها
المفهوم العام او لا ولولا ذلك يكون المهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل
وارتباطها به انتسابا وارتباطا ضروريا على ما هو اختيار كثير من المحققين المتاخرين المعتنين
بالحكمة كما ان موجودية الواجب عندهم انما هي بكون ذاته منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته
وذلك لما عرفت انه لا بد من كون المهية بتلك الحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص
بالمهية قياما حقيقيا عقليا فلا ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا و
الوجود منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المختص بالحصص الاضافية وجعل موجودية المهية
بكونها منشأ لانتزاع هذا المفهوم لا بقيام ما هو فرد حقيقي له وقد عرفت بانهم على ذلك وهو ورود
الاشكال المذكور سابقا على القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا الى دفعه عند شرح

قول المص ويمكن تكثير الموضوع والتفصيل ان ورود الاشكال كان من وجوه ثلثة احدها من حيث
الماهية اذ لا ينفك عن الوجود في الخارج كان الوجود صفة خارجية وهذه الصفة الخارجية بالماهية تتوقف
على وجود الماهية قبل الصفة وهو في صفة الوجود وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق الماهية لا
تحقق الماهية ومع يلزم ان يكون الوجود امرا ينضم الى الماهية فيوجد به وهو لغو لما مر وثالثها من حيث
عند المحققين هو لان المجعول نفس الماهية لا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود كما سيأتي وهو يلزم كون الوجود
ووجه الدفع من الوجه الاول لما عرفت وهو لان هذه الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف اذا كانت
الصفة خارجية اي موجودة في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجودها لا اذا كانت خارجية بمعنى كون الخارج
ظرفا لنفسها وعن الثاني انه لا يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالماهية قياما حقيقيا ان يكون
فاهو ذلك امرا ينضم الى الماهية بل الماهية اذا صدرت عن الجاعل فلها كونها هو وجودها الا ان التكثر كونها
ما ينتزع عنه العقل من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما لا ينفك عنه الماهية في الخارج لكونه
بل الكون الذي لا ينفك الماهية عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع الماهية في الخارج وهو المسمى بالا
وهو مختلف لا محالة باختلاف الماهية الا ان تلك الاكوان المختلفة مشتركة في هذا المفهوم العام المنتزع الى
الحقائق المختلفة فهو عرض ومعنى كون عرضية تلك الاكوان للماهيات في العقل لما عرفت من ان للعقل
الماهية من غير اعتبار تلك الاكوان وعن الثالث هو لان المراد بكون المجعول هو الماهية هو نفي توهم ان يكون الماهيات
ثابتة في العدم بلا جعل وجود ثم يتصل من الجاعل الوجود او اتصاف الماهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم
فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود والاتصاف بعد ان تيقن ان الماهية قبل الجعل ولا هنا يقول
استاذنا الحكيم المحقق الاعظم قدس سره في القول بجعل الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات والماهيات
مجعول بالعرض على عكس ما يقوله القوم ويطابقه كلام المص في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدأ الاول
شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه
ذا هوية فاذن هيهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو
الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهو من حيث الوجود تابع لذلك الوجود لان الاول
لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها

ليس كثير استبعاد فيه على ما حققنا من مذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد
فيه على القول بكون الوجود انتزاعيا محضا وذهنيا صرفا ومن تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب
المنسوب الى طائفة من المشائين كما مر ليس الا مذهب القوم الحق الا ان المتأخرين لم يأخذوه على وجهه فوردت
عليهم ما ليس فيه في جميع ما حققنا **عقدة عرشية** الاختلاف بين وجود ووجود انما يمكن على وجهين اما
ان يكون وجود قائما بذاته لا بماهية وثانيهما ان يكون وجود قائما بماهية ووجود اخر قائما بماهية اخرى فيكون
مختلفين باختلاف الماهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بماهية بان يكون
كل منهما قائما بذاته من دون ماهية لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود
في الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين
فرع على مغايرة الوجودين فلو كانت مغايرة الوجودين تبعا لمغايرة ذي الوجودين لزم الدور ولتميز
بين الشيئين اما بالمادة او بالموضوع او بتمام الماهية او ببعض الماهية اذ المغايرة بالعوارض فرع
المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة فحيث لا ماهية ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة والاختلاف
اصلا وهذا معنى قولهم لا ميز ولا اختلاف في صرف الشيء ومحضه فيتحقق بهذا التحقيق فان بن
الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سبق في انتهى **اشارة عرفانية** اعلم ان ما نقل من بعضهم في
توجيه كلام الصوفية في وحدة الوجود مما يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقائق المختلفة
فانه اذا كان الوجود حقائق مختلفة محققة يمكن ان ينطبق بكون تلك الحقائق غير مختلفة بتمام الحقيقة بل
بالشدة والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في المظاهر التي هي الماهيات بحسب الشدة والضعف
والكمال والنقص ولما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالماهيات متعينة بتعيناتها لم يلزم ان يكون اختلاف
في نفس حقيقة الوجود ليلزم التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للماهيات المختلفة وهناك حقيقة
اختلاف في مفهوم الوجود كثرة وقلة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا لاختلاف الماهيات مع
النظر عن الماهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق بين هذا المذهب ومذهب
ان الحكماء جعلوا الواجبية بمرتبة واحدة وهي تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين بشيء من الماهيات
جعلوا الواجبية لتلك الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشيء من الماهيات فيكون كل حقيقة وجودية واجبة

ووجود الحرف قائما بماهيته

اذا اعتبرت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين فهي ممكنة باعتبار اخذها بشرط التعين فيكون الممكنات
في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدده وتكثره فيما هو واجب ولا يكون شيء من
الممكنات جزءا للواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة في حد ذاتها كالكلي الطبيعي وانها
تتعين بتلك شيئا من التعينات ثم انه يمكن ان يرد عليها ما اشرنا اليه سابقا بل هي متعينة بتعين هو عينها
بذاته في جميع التعينات حيث يمتنع ان يؤثر فيه شيء من التعينات وهي بها مقارنة تامة كمقارنة العوارض
للمهيات واما المقارنة التي للتعينات معها فهي مقارنة تأثر وانفعال منها كمقارنة المحلول للعلة ولا الا
يقال انه للملحوظ ويراد العقل الاول ان يراد العقول العالية الرسمية فيكون اكثر المسائل العقلية
هذا التوجيه انما هو على مطابقة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزي والانقسام
قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت
وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية ويتمثل لذلك امثلة لا حاجة الى ذكرها وقد يوجه عينيته
القول بالانبساط ومخالطته مع التعينات بعد امكان عروض الوجود الذي هو الواجب القائم بذاته
من المهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان مثلا فانه
ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ
انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا
في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا
معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير موجبا له او موجودا له فكل
مغاير للوجود ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت
بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ومستغن في كونه موجودا
عن غيره ذاته وان كان المتبادر من لفظ الموجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فالمتبع هو ما ادى اليه البرهان
لا غيره ولما وجب ان لا يكون الواجب جزئيا حقيقيا متعينا بتعين هو عين ذاته وجب ان يكون الوجود
لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوما كليا لا يكون له افراد هو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد
ولا انقسام قائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى

عن التقييد

عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للمهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة
الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة والخاصية بتعقل
الاطلاع على مهيتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف ملخصا
ذكره بعض محققي مشايخهم وانه قال ولا يعلمه الا الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في
اختيار هذا التوجيه ومنشأه الذوق المتالهين وهو انما يناسب مذهب المتكلمين النافين لكون الوجود
ذا افراد حقيقية كالحصص ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من جوع فان كون الوجود موجودا بذاته
ومستقلا في كونه موجودا عن غيره ذاته انما يسلم في الوجود القائم بذاته وهو الذي لا يمكن ان يكون قائما
من المهيات ولا شبهة في كونه واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا يكون وجود غيره كذلك قائما بالمهيات الممكنة
ويكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها او بمادة كون وجود كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو في حقيقة وجوده
بذاتها فمن اين يلزم ان مفهوم الوجود الذي هو الكون ليس بكلي وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاته
وبعضها قائم بالمهيات الممكنة فانتبه لذلك على ما يرد عليه من المتكلمين من وجوه الاشكالات المذكورة في وجوه
الرد فيه لبقيه ورفته مع ان الكلام في هذا المبحث المنقول وانه كيف يدل علاوة لك الحكم ولما استثنا في
المسئلة هذا التطويل الذي لم يكن عنه من محيص لكونها اهم اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد المسئلة
الثامنة والعشرون في ان الوجود المطلق ليس بصفة عينية بمعنى كونها موجودة في الخارج بل هي صفة معقولة
موجودة في العقل فقط والى اثبات المقصود بقوله والوجود اي المطلق من المحمولات العقلية فاشار بقوله
من المحمولات الى انه صفة النسبة وليس بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض وقوله
لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه مفهوم
مصدري ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهذا واضح جدا وقوله وحصوله فيه
للدعوى الثانية ولامتناع حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه مستلزم الدور
والمال واحد وذلك لما مر مرارا من لزوم كون المهية متقدمة بالوجود على الوجود المسئلة
التاسعة والعشرون في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض ههنا هو التصريح بهذا الحكم
والا فهو لازم من المسئلة السابقة وكذا الغرض عن عدة من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا

ثانيًا من احوال الوجود فقال **وهو اى الوجود المطلق من المعقولات الثانية** وقد عرفت المراد من المعقول
الثانى وهو ان يكون الشىء مع كونه من الصور العقلية مما ليس له ما يحاذيه فى الخارج والوجود كذلك لانه من
الصور العقلية كما مرّ ليس فى الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع الماهية فى الخارج هو فرد له
لكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه لكن ليس باعتبار كونه وجودا موجودا فى الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا
لوجوده بل المتصف بكونه موجودا فى الخارج بهذا المعنى هو باعتبار كونه ماهية وقد عرفت ان المراد من
كون الشىء له ما يطابقه فى الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا بالمعنى المذكور هذا فى الوجود القائم
بالماهية اما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو باعتبار كونه وجودا
فرد للوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا فى الخارج بالمعنى المذكور بل الموجود فى الخارج
بهذا المعنى هو باعتبار الاخر اعنى باعتبار كونه قائما بذاته وليتهم لا يبعد ان يعتبر فيما يطابقه كونه فردا
بالذات المفهوم بان يكون ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان مفهوم الوجود المطلق عرضى لافراده التى هى الوجودات الخاصة
فلا اشكال اصلا **وكذا** اى من المعقولات الثانية **العدم وجهاتهما** اى جهات الوجود والعدم يعنى الوجوب
والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية عقلية ليس شىء منها ما يطابقه فى الخارج **وكذا الماهية والكلية و**
الجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كل واحد من المذكورات معدود من المعقولات
الثانية والمراد بالماهية كون الشىء ما هو هو لشىء او مثل الحيوان الناطق للانسان فكون الحيوان الناطق ماهية للانسان
امر يعرض الحيوان الناطق اذا حصل فى العقل وليس له ما يطابقه فى الخارج فان ما فى الخارج هو الحيوان الناطق
لا كونه ما هو هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان المفهوم فى العقل بالقياس الى امور اخر باعتبار صدقه
عليها او عدمه وليس لهما ما يطابقهما فى الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلية او جزئية والفرق بين الكلية و
ان الاتصاف بالكلية ليس الا فى العقل بخلاف الاتصاف بالجزئية فانه ثابت فى الخارج مع كونهما
عقليتين والسر فى ذلك هو ان مناط الجزئية انما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة بكونه فى الخارج
مناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا فى العقل فتدبر وكذا الذاتية واخواتها اعنى كون
الشىء ذاتيا للشىء او عرضيا له او جنسا او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس لها
ما يطابقها فى الخارج كما لا يخفى وقد مر تحقيق المراد من المعقول الثانى سابقا فليرجع هنا اذا احتيج

المسئلة

المسئلة الثالثة فى مباحث واحكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما فى الذهن واعتبار العقل اياهما فاشار
اليها بقوله **والعقل لا يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض** والحكم بالتناقض بين النقيضين موقوف
على تصور النقيضين فيتصف العقل بصورة النقيضين وصورة النقيضين نقيضان لكون الحاصل فى الذهن من
حقائق الاشياء عين الحقيقة فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير
الاصيل والمستحيل انما هو اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مر من ان اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس اتصافا
بالحرارة مع كون صورة الحرارة عين حقيقتها **وكان للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه**
فيلزم من اتصاف العقل بالوجود والعدم لكن الوجود اصيل والعدم ظلى فان العدم لنفسه يكون اصيلا و
لا استحالة فى اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلى انما الاستحالة فى اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلى
وذلك لعدم كونهما متناقضين **وحتى عن العدم** اى رفع المطلق فيكون المراد من تصور الرفع
هو التصور الذى المحقق فى ضمن التشكيك اما ان المراد من العدم هو المعدوم فلانه الذى يمكن من كونه
فى العقل اجتماع النقيضين ومحتاج الى الرفع كما ذكرنا لا العدم ولانه هو القسم الثابت والمختص بكونه
الحكم عليه من حيث انه متصور بلا تناقض لا العدم اذ لا فرق بين العدم وسائر المفهومات فى صحة الحكم عليها
لا بنوع من الحكم عليه تناقض يحتاج الى الرفع واما ان المراد هو المعدوم مطلقا فلانه لا اشتباه فى تصور
لعدم المعدوم من وجه ليحكم عليه **بان يتمثل العقل المعدوم المطلق فى الذهن** فيصير موجودا ذهنيا فى
التمثل فى العقل هو الوجود الذهنى وانما قال ذلك لان الرفع فرع الوجود **ويرفعه** اى ذلك المتمثل
فى الذهن الذى هو الوجود الذهنى بان يعتبر ذلك المتمثل غير متصف بهذا التمثل ليتم فيكون ذلك
المتمثل ثابتا باعتبار كونه متمثلا فى الذهن وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل ليتم وهذا
معنى قوله **وهو ثابت باعتبار ومنفى** اى لا ثابت باعتبار وقوله **ويحكم عليه** اشارة الى الجواب عن
الشبهة المشهورة وهى ان حكموا بان المعدوم سواء كان ايجابا او سلبا يستدعى تصور المحكوم عليه
ويلزم هنا ان المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مطلقا مع انه
هنا حكم بالامتناع عليه فموضوع هذه القضية هو المعدوم المطلق وقد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موضوع
لصحة الحكم عليه ونقيضها الذى هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين وتقرير الجواب انا

يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه من حيث انه متصور وممتثل في الذهن
ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احدهما كونه ممتثلا في الذهن موجودا فيه بالفعل وبهذا
كان محكوما عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مطلقا لا يتصف بالوجود وبهذه الجهة يحكم بامتناع
الحكم عليه فلا يكون اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع والمحمول
احدهما موجود والاخر معدوم والحاصل ان معنى قولنا المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن
لكن ممتثلا فيه لا يمتنع الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفي بعض النسخ بدل هذا القول قوله ولا يمتنع الحكم عليه
حيث هو ليس بثابت ولا تناقض والمآل واحد وقد يجاب بان الحكم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم
المطلق وهو ليس بمعدوم بل موجود في الذهن وكلا من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم
ويسري الحكم بامتناع الحكم اليها مع كونها غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن
وهذا مبني على ان الحكم في القضية المحصورة على المفهوم لانه هو الموجود في الذهن حقيقة وفي الافراد
يسري منه الحكم اليها على ما هو مذهب القدماء والمحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان المراد اذا كان
مع المفهوم الموجود في الذهن كما هو ليس موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن معدوما مطلقا فليس بثابت
بنوعه وبوجوده على ما قررنا ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء ينقسم الموجود الى الثابت في
الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع استدعائه للخصوصية الليس بثابت في الذهن
المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة لكنه لا يجوز فيهما لما عرفت وفي بعض النسخ ولهذا ينقسم
المعلوم الى الذهن والمآل واحد وقوله وهو لا يتبين على الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية
لكان حكمها حكم الثابت جواب عن معارضة تقريرها ان الحكم بالامتياز يستدعي ان يكون لكل من
المتمايزين هوية في العقل ويلزم ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو محال بالضرورة
بالضرورة وتقرير الجواب منع ذلك الاستدعاء لان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للا
هوية ولو فرض انه يكون لما ليس بثابت هوية كان حكم الهوية حكم الثابت فكما يمكن ان يكون امر
ثابتا باعتبار غير ثابت باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر
واذا حكم على الامور الذهنية الخارجية عقلا يعني اذا كانت القضية خارجية او حقيقية

بان يكون

بان يكون الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا او مقدرا بان يكون محققا او مقدرا فانه يجب ان يكون
الطرفان كلاهما موجودين في الخارج كما في حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما في حمل
العرضيات مثل الجسم ابيض ويدخل فيه مثل الانسان ممكن فان الحكم فيه على الموجود الذهني بالموجود الذهني
معنا اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون الموضوع موجودا في الخارج وجب التطابق بين النسبة الذهنية
والنسبة الخارجية والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها في صحة
صحيح الحكم والا فلا يكون صحيحة باعتبار مطابقته لما في نفس الامر اي وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية
بالامور الخارجية بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج لامر بل كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن وكون
القضية ذهنية والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية والطرفان موجودين في الذهن ولا
لاحدهما وللكلية او موجودا في الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب في صحتها مطابقتها لما في الخارج بل يكون صحتها باعتبار
مطابقتها لما في نفس الامر واما نفس الامر فمعناها نفس الشيء في حد ذاته على ان يكون الامر بمعنى الشيء
فمعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا في حد ذاته كونه موجودا والمراد من كونه موجودا مع
النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن فان كون الشيء
في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ كل ما هو
في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن فهو في نفس الامر اذ ما هو في الذهن ما هو
بفرض الفارض لا يعتبر كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو في الذهن دون الخارج هو بمجرد فرض الفارض اذ منه
ما هو بغير فرض الفارض كنسبة الحيوان مثلا وبين الخارج والذهن عموم من وجه فان الثبوت في الخارج فقط لا يمكن ان يحصل
في ذهن من الاذهان وما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين هي اتحادهما في الوجود على ما هو المراد
الحكم به سواء كان الوجود خارجيا او ذهنيا كان الحكم حكاية واخبارا وافقه في المحكي عنها في الخارج لا محالة
الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من قولهم الصدق مطابقة النسبة الذهنية
الخارجية والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية هنا بمعنى المقيسة لا النسبة الخارجية
والنسبة الذهنية والمراد بالخارج هنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية هنا بمعنى المقابل للنسبة
الامر بهذه في كلام المتقدم وهي بالمعنى الاول اي نفس النسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية بالمعنى

معا ومن النسبة الذهنية من وجه فنا مر حق التامل حتى يظهر لك كيفية التفصي عن الاشكال الذي يورد هاهنا
في مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الفعلية الخارجية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون المطابق مغايرا
للمطابق وقد عرفت سابقا وتوضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع او وضع الفارض بالفعل مغايرة
للنسبة من حيث هي كذلك لم يوضعها او يفرضها بالفعل كما يتضمن شانها ذلك كالزوجية الاربعة ومنها
كون الاربعة في حد ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها على الجزم وحيثية الحكم فان الحيثية التي
الحيثية في ذاتها بل تقول مرتبة تقرر الحيثية سابقة على تقرر الوجود مطلقا كما مر فاذا ادركنا الاربعة زوجا
على كون الاربعة زوجا في حد ذاتها لا يعزى انه يقتضي ان يكون انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان لها
في حد ذاتها زوجية ولم يحل الزوجية بالقياس الا الحيثية كما هنا واما ما يقع من لدن نفس الامر هو العقل
الفعال وكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق الشريف فيه ان مع
العقل الاول لا يلزمها على هذا التقدير الاعلى وجه بعيد وهو ان يجعل الامر هاهنا في مقابلة الخلق ويراد به
المجردات ولكنه يتعذر حينئذ وصف الاحكام التي تستنبط في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يجزم
بان ما ذكروه من ان صور المعقولات جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين ما في
الذهول والنسيان اما في الاحكام الكاذبة فيجب ان يشتمل ما فيه لينطبق فلو كان المطابق لها ما يشتمل عليه صادقا
في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدواني عن الاعتراض الاول بانه
لا يستدعي المغايرة بالذات فالاعتبارية متحققة كما مر ولعله المحقق من كلامه ارتباطها للمجرد ثم اوجبنا
على المبادي العالية ان يوصف بالصدق انما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع ومن البين ان
المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث التصور لكن يجوز ان
لا يكون مصدقا بها فان الحق فقد يجوز ان يكون مرتسما بها الحفظ فيجوز ان يكون للعقل الفعال مشابهة مع
الحفظ والنفس ومع الكواذب الحفظ فقط فيكون عالما به من حيث التصور لا من حيث التصديق
عليه انه يجب ان يكون العقل الفعال خزانة متعلق التصديق لا نفس المصدق بالكواذب فلم يحفظ التصديق
بالكواذب ولم يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فالاظهر ان يجاب ان العقل الفعال خزانة العلوم
مع كونه خزانة للتصديق بالكواذب بارتسام صورة التصديق بالكواذب فيه لا بارتسام نفس التصديق

فالا يلزم كونه مصدقا بالكواذب ومتصفا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على حصول الصفة للموصوف
بنفسها لا بصورتها هنا اذا عرفت ذلك فنقول قوله **لا مكان تصور الكواذب** هو انه انما يجب في صحة النسبة التي
التي هي الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صادقة
والتالي باطل لان بعض النسب متصورة كاذبة لا محالة وقولك الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد
[illegible] مجرد وضع الفارض ولست هنالك نسبة تحكم فيها مطابقتها لما في الخارج ولا في الذهن فالمراد من [illegible]
هو المطابق في ضمن الحكم **المسئلة الخامسة والثلاثون** فيما يتعلق بالحمل ولنمهد لذلك فقال **ثم الوجود**
والعدم قد يحملان ويربطان المحمول والاقتضاء [illegible] لما بحثنا لمواد الثلث ثم قال **والحمل**
احد الايجابي **يستدعي اتحاد الطرفين من وجه** اي ذاتا ووجودا **وتغايرهما من وجه اخر** اي مفهوما
معنى الحمل [illegible] هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه ما فلان معنى الحمل
واما ان ذلك الوجه هو الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود
واما وجوب المغايرة من وجه اخر هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل مفيدا بل كان حملا للشيء على نفسه
[illegible] الحمل مطلقا فان الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد
الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لولا الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل ولا الكثرة الصرفة
مصير وكان الوحدة على انحاء شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكان الحمل [illegible] والحكم باتحاد
في الوجود ولذلك قد خص المحقق به وقد يعتبر الحمل بالاتحاد في الوجود ثم لاتحاد الوجود اعم من ان يكون
موجودا بالحقيقة كما في حمل [illegible] او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر موجود
كما في حمل العرضيات عليها **وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا** يعني ان ما به الاتحاد وهو
الامر ما صدق عليه المفهومان قد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين عين ما هو حقيقة ما صدق عليه
سواء كان موضوعا كقولنا الانسان كاتب او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد
المفهومين بل مفهوما ثالثا عين ما هو حقيقة ما صدق عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب
والضاحك ليس عين ما هو حقيقة ما صدق عليه اعني زيدا مثلا بل انما عين حقيقته مفهوم الانسان **و**
التغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القيام لو استدعاه جوابا لسؤال يرد

على الحمل الإيجابي مطلقا نمنع ان الحمل صحيح ولا وجب التغاير لتغير واذا وجب وجب ان يكون احدهما فاعلا والآخر
اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيا كما بين السواد والرطوبة وحركة الشياء ولو
فلولا القبول لم يكن حمل احدهما عليه اولى من حمل الآخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالآخر فلا شك انه يجب
لا يتصف بشيء بنفسه والا صح التلازم هذا كما ان الشيء بما ليس عليه يتصف به وتجمع للنقيضين فان قيل
بيان امتناع الحمل حيث لم يعلم الحمل لا صحة فيه لما ان الشيء بنفسه اجيب بان له ان يقول اما ان يكون الحمل صحيحا
ام لا والثاني تقبل لما قلنا فلا حاجة الى البيان وعلى الاول لم يتم البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير
صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه انه يلزم صح بطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل صحيح لان غرضه ابطال
الحمل الايجابي وبما يجرد دعوى سلب الصحة عن الحمل على ان له ان يقول مقتضى الزامية الكلام وهنا
الزامي لكن قيل يلزم الاعتراف بصحة الحمل وتقرير الجواب منع استدعاء الحمل القبول مطلقا بل الصحة قولنا كل
ناطق حيوان مع عدم تصور القبول بين الكل والجزء والاجنبية انما يلزم لو لم يكن مع عدم القبول اتحاد بالذات
ولو لم فلا نسلم استدعاء الاعتبار بما هو قائم فيه بان لا يحمل الذي لا يسند عنه لئلا يلزم اجتماع
هو عدم اعتبار القائل وهو ابي من اعتبار عدمه لئلا يلزم اجتماع النقيضين **واثبات الوجود للمهية لا يستدعي**
وجودها قبل وجودها جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية ايجابا بانه يرد اثبات الوجود للمهية
يقتضي ثبوت الوجود لها لصحة الحمل ولا يكون ثابتا للمهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون ثابتا للمهية
الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للمهية المعدومة ولا للمهية الموجودة
بل المهية من حيث هي وقد عرفت بيان ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود المهية قبل وجودها
وما قيل ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للمهية وجود المهية
قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها قبل وجودها لا صحة فيه يبقى في البيان انه اذا كان المثبت له هو المهية
من حيث هي وكان الوجود غير موجود في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود الخارجي للمهية لكن
الوجود الثابت ذهنا والمثبت لها خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق لها اذ يلزم
كون المهية موجودة بالوجود الذهني قبل ان يكون موجودة بالوجود الذهني وكذا موجودة بالوجود
المطلق قبل ان يكون موجودة بالوجود المطلق ولا يخفى استحالته ومع قطع النظر عن استحالته

كيف يجيء قوله واثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها قلنا نعم هذه شبهة قد ذكرها المحقق
الدواني لابطال القاعدة الفرعية التي قد تلقتها الجمهور بالقبول وادعوا كونها ضرورية جدا كالمصرح
وذهب الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب ان يكون متفرعا عن ثبوته في نفسه ولا استلزم ثبوته في نفسه فيما عدا ثبوت
في نفسه وجعل كلام المصنف هاهنا اشارة اليه واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات من قوله وجود الاعراض في انفسها
هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها لحاجتها الى الوجود حتى يكون
واستغنا الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يحصل ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان
الوجود وجودا لا يكون المبنا وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وسائر الوجود غير
من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك وقوله اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه
بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية فان الوجود الذي للجسم هو موجودية
ذلك الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض فان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم هذه كلام الشيخ قال وتلخيص
ان نسبة الوجود الى المهية ليس كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض تثبت موجودة بتلك النسبة بل
عين وجودها والمهية تصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين وجودها فلا يجوز تأخرها عن وجود
المهية انتهى وانا اقول لما تخلص عن كلام الشيخ حتى وصل لكن لا يقتضي ذلك انكار القاعدة الفرعية والقول
الى الاستثناء كما زعمه لا استغنا الوجود عن تلك الكلية كما زعمه غيره وذلك لأنه مقتضى تلك القاعدة
هو ان ثبوت شيء لشيء متأخر عن وجود المثبت له وصرح كلام الشيخ هو ان ثبوت الوجود للمهية ليس ثبوت
شيء لشيء بل هو نفس ثبوت الشيء بل هو نفس ثبوت شيء وهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة وهذا هو المراد
كلام المص فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للمهية مستدعيا لكون المهية موجودة قبله فلم لا يجوز ان
اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه في العقل قلت قد مر ان المراد من نفي
كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في الخارج قائما بالمهية بان يكون الخارج ظرفا
لوجود الوجود على ما هو شأن سائر الاعراض لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفس
كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المص في شرح الاشارات ان المهية لا يمكن ان ينفك عن الوجود الا في الخارج
ولا في الذهن وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما هو لان العقل يعتبر المهية دون الوجود ويميز بينهما

احدهما موصوفا والآخر صفة له لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا يقتضي
تميزها وثبوتها بل يقتضيها لا اثبات شيء لها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب سؤال يرد
على حمل الوجود على الماهية سلبا اي سلبه عنها وهو صحة حمل العدم عليها تقريره ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي
تميزها من غيرها من الماهيات ليتعين له من بينها وهو يقتضي وجودها فحصول الوجود للماهية شرط
وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انا لا نسلم ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي تميزها اذ الايجاب يقتضي
بل انما يقتضي نفيها اي انتفاؤها في الخارج لا انه يقتضي ثبات انتفائها في الخارج حتى يلزم ان يكون في الخارج
هو الانتفاء اللازم منه ذلك ثبوتها في الخارج وتميزها عن غيرها في الذهن فانه لازم البتة لكنه ليس بشرط
من الماهية اعم للاوقوع معا انتفاؤها بل هو شرط الحكم بالانتفاء من غير تحقق واما اذا كان المسلوب هو الوجود
الخارجي فقط واما اذا كان المطلق او الذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرط الحكم ان
هذا الحكم غير فقط تتصور الماهية وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفاؤها هذا هنا ومطلقا
هنا ولكن الحكم يكون صحيحا منتفيا ومعدوما مطلقا وفي الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع و
في نفس الامر ام لا فقال المحقق الشريف بان ذلك ان ارتسام المفهومات في القوى لما لابد وجود ذهني لها
الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية والاوقات لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجود له في الذهن بل
يمكن صحة هذا الحكم بلا مرية وان كان جميع تصور الشيء وجود له في الذهن احتج في تصحيح
الحكم المذكور بها سابق عليه او لاحق به او ببعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات
الثانية فانا اذا قلنا الجسم موجود فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالجسم هو الوضع
بل انهما امران يعتبرهما العقل كما في سائر المعقولات الثانية على ما عرفت وقال لان اشتقاقهما اي حمل
والموضوع على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص اولى من العكس
والوضع بالعكس ولما كانت الموصوفية تناسب الموضوعية فان الصفة والموصوفية المعينة محمول
وموضوع اورد في حكمها عقيب حكم الحمل والوضع كما قال وكذا الموصوفية ثبوتية والا
لكونها من الامور المنكرة فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج لا يستدعي
المحل لا محة فتحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا الى غير النهاية فهي اذن من المعقولات

كالحمل والوضع ولعلها انما اخرها اجلالا للبنين علاوة لكونها من الاوصاف التي يكون الخارج ظرفا لانفسها
بالموجودات الخارجية على اتها المسئلة الثانية والثلاثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض
كما قال ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له كاشخاص
العينية مثل زيد وهذا الفرس وكطبائع الكليات الذاتية والعرضية الثبوتية عند من يقول
بوجود الطبائع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض وقد يكون
بالعرض وهو ما لا يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له بل لامر اخر يصدق هو عليه بوجه ما كالانسان الصادق
على الفرس والاعمى الصادق فقط زيد بل جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها وكجميع المفهومات الكلية
عند من لا يقول بوجود الطبائع في الخارج وهذان القسمان موجودان حقيقيان لكون الوجود لهما
وان كان باعتبار ما صدق عليه في الثاني اذ الصادق وما صدق عليه متحدان بوجه ما واما الموجود في
الكتابة والعبارة فمجازي فانه وان يقال مسمى زيد الموجود في الخارج الجاري لفظه على اللسان
صورة لفظه على اللوح انه موجود في العبارة وفي الكتابة لكن ذلك اطلاق مجازي لان الموجود
في العبارة والكتابة ليس مسمى زيد ولا ما هو متحد معه بوجه بل في الاول ما يدل على صورته الذهنية
الدالة عليه وفي الثانية ما يدل على اللفظ الدال على صورته الذهنية الدالة عليه فصح ان الاطلاق ليس
علاقة الدالية والمدلولية فظهر الفرق بينهما وبين ما سمي موجودا بالعرض المسئلة الثالثة والثلاثون في ان المعدوم
هل يعاد ام لا واختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها زعما منهم انه مما يتوقف القول بالحشر
عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناعه مع القول بصحة الحشر الجسماني لعدم توقفه
الاجساد بالكلية بل انما يفنيها صورها وبقاء موادها مع تجرد النفوس الناطقة وبقائها واما
اجزاؤها ونحوهما عن الانتفاع وبيان كون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قول
ابو هيم كما يأتي تفاصيل ذلك في مبحث المعاد انشاء الله واختاره المصنف فقال فيه والمعدوم لا يعاد
ثم اختلفوا فادعى بعضهم الضرورة فيه واستحسنه الامام فقال في المباحث المشرقية ونعم ما قال
الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح
بان اعادة المعدوم ممتنع وقد نبه على ان اعادة المعدوم كنظير الطفرة في المكان فكما لا طفرة في الزمان

وكما ان حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان اخر منه ومن حصوله في امكنة ما بينهما يحكم بالنقل
كذلك حصول الشيء في زمان بعد حصوله في زمان سابق من غير ان يحصل في الزمان الذي بين الزمانين
يحكم بالبديهة بوجود اخر فمن يوجوه اشار المص الى الاول بقوله **او امتناع الاشارة اليه فلا يحكم**
عليه بصحة العود تقريره ان الاعادة هو ان يكون شيء موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم وجد
في زمان ثالث ولا شك في انه اذا عدم كان قد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة بناء على ما عرض من
الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني لامكن لا صحة ان يحكم على الموجود في الزمان
الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول لو فرضنا عيده كما في الصفات التي لا يلزم من انعدامها عن
الموصوف بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان
ثان ثم اعيد عليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على الابيض في الزمان الثالث انه هو
الابيض في الزمان الاول وعلى الابيض في الزمان الاول انه هو الذي صار ابيض في الزمان الثالث
فاما اذا لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العوارض
التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لم يمكن الحكم على الموجود الثالث انه هو
الاول وعليه انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون الموضوع
واحدا الاخرى انه لو فرض هناك موجود مستانف لم يمكن نسبته ما الى الموجود في الزمان الاول لكن
المفروض انه موجود مستانف مثله عينه وذلك بمنزلة حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع
بعينه ذلك الحرف بعينه وبنقش اخر كتب في ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب فيه اولا ثم محي
ففي كلام المص انه يمتنع الاشارة الى المعدوم كالذي قد بطل ذاته فلا يكون ثابتة ليحكم عليه بانه هو
الذي اعيد فلا يصح ذلك الحكم عليه ولا يتصرف لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان بطل
ذاته في الخارج لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليه قلت الموجود في الذهن ليس هو الموجود في الخارج
بعينه بل مثله كما مر وليس معناه انه يمتنع الحكم عليه لا مستقلا الحكم بصحة العود وجوده والحكم عليه
لا حاجة عليه الشارح بل سائر المحققين من المتاخرين في تقريرهم هذا الدليل فاعترضوا عليه بانه ما يستدعيه
الحكم مطلقا سواء كان بصحة العود او بنقيضها بل بصحة الوجود والحدوث مع ذلك فيلزم ان لا يصح

الحكم

الحكم عليه بامتناع العود ايضا ولا على المعدوم بصحة الايجاد مع انه غير ذلك من الاعتراضات وكيف يتوهم
من عاقل مثل هذا الاستدلال وما ذكرته هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد الشيء وفنا
ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر غير ذلك او شوهد لحكم ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود
السابق **ا** وليكن المعاد الذي حدث **ب** وليكن الحادث الجديد **ج** وليكن **ب** كـ**ج** في الحدوث والموضوع والزمان
وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعرض فلا يتميز **ب** عن **ج** في استحقاق ان يكون **ا** منسوبا اليه دون **ج**
فان نسبتهما الى **ا** من هذا وسبق من كل وجه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا
لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى لـ**ب** دون **ج**
كان لـ**ب** دون **ج** في نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان **ج** بلا واضح من
من يقول ان الشيء يوجد فينقص من حيث هو موجود ويبقى من حيث انه بعينه ذاتا ولم ينقص من حيث
ذاته اعيد اليه الوجود امكن لم يبق ما به بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخر منها انه لم يسلم ذلك
يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يمكن احد الحادثين مستحقا لان يكون هو ذلك وهو الموجود
دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان الحادثان اثنين
يوجب ان يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا
واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار الحادثين شيئين
فاذا اختلف استمرار في نفسه ذاتا واحدة يبقى له الاثنينية الصرفة لا غير وقال في الشفاء نحن
ان المعدوم ليس بشيء وثابت وانه لا اشارة اليه ولا خبر عنه عند المحققين ومن تفهما هذه الاحكام
يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك لان المعدوم
اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس
كان عدم في حال العدم كان هنا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي عاد ومانا اليه فيما
سلف انتهى كلامه واشار الى الوجه الثاني بقوله **ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه** اذا المفروض ان
الشيء الموجود في الزمان الاول والثالث شيء واحد بعينه وقد انعدم ذلك الشيء وبطل ذاته في الزمان
الثاني وهو متخلل بين الزمان الاول والزمان الثالث فيتخلل العدم الذي هو نفيه بين الموجود فيهما

بهما واحد بعينه كما هو المفروض وهو عين تخلل العدم بين الشيء ونفسه بعينه البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو اخص من تقدم الشيء على نفسه بالذات الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل الامر تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه بحسب وقتين قلنا لما كان طرفا العدم مسلوما البطلان الذات وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله بين الوجودين بين الموجودين بالضرورة كيف وعلى اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات لكون الوجود اما عين المتشخص او مساوقا له فلا يتصور تعدد الوجود مع وحدة الذات المتشخصة ولعلهم لهذا اكتفوا في هذا الوجه بادعاء الضرورة حيث قال والحكماء على المتنازع ويلتجئ الى الحس لان اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا المعاد هو المبتدا بعينه واورد عليه شارح المقاصد انه مخالف لكلام القوم والمحقق فان ضرورة مقدمة الدليل لا توجب ضرورة المدعى واشار الى الوجه الثالث بقوله **ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا** اي لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد وبين الموجود الاول الذي هو قبل الاعدام لكون الزمان من المشخصات فيكون اعادته فرضنا الكلام لو اعيد المعدوم لا بعين زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق فرق بينه من حيث هو معاد وبين المبتدا من حيث هو مبتدا اذ الفرق انما كان بكون المبتدا في الزمان الاول والمعاد في الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول بعينه مع وصف اوليته لكونه من عوارضه الذاتية كان ليس في الزمان الاول المبتدا ايضا في الزمان الثالث فيكون من حيث هو مبتدا معادا ومن حيث هو معاد مبتدا وهذا جمع بين المتقابلين وهو معنى قوله **وصدق المتقابلين عليه دفعة** فان قلت الفرق بينهما ان المبتدا كان قبل الاعدام والمعاد بعده قلت لما وجب في المعاد اعادة زمانه السابق بعينه وهو سابق على زمان الاعدام فيصدق على المعاد انه قبل زمان الاعدام مع انه يلزم من اعادة الزمان التسلسل فيه ايضا اذ لا فرق بين الزمان المبتدا والمعاد اللذين قد تخلل العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين اعني يكون الاول في زمان سابق والثاني في زمان لاحق اذ باعادة العوارض المتشخصة لو فرض لا تتعدد الشخص بالضرورة فضلا عن ان تخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا فيتسلسل والى هذا اشار المصنف بقوله فزد **ويلزم التسلسل في الزمان**

هكذا

هكذا ووقع تصحيفها المضارع في النسخ والقراءات فجميع المقابلات مترتبة على لزوم اعادة الزمان الذي هو ولهذا جعل الجواب عنها واحدا وجعلها العلامة والشارح القديم ثلثة والاول جعل المبتدا على مستانفا اي معادا بدلا عنه وبنا صدق المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذي هو من المتشخصات وتخصيص لزوم التسلسل باعادة الزمان وذلك لجعل كل واحد من المقاسد ثابتا على حدة للمقدم المذكور بقرينة الاول لو اعيد لم يبق فرق اي لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله ابتداء في وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد والمبتدا الاثنان المثل المفروض الذي هو معه وهذا الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم ونزل الثالث لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلات مغايبا لملازمة لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثاني اما غير الاول فلم يكن المعاد هو الموجود الاول بل هو موجود اخر غيره واما عينه فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدا ومعادا فيصدق المتقابلات عليه ونزل الثالث لو اعيد الزمان الذي فرض عدم لزم التسلسل في الزمان اذ لم يبق بين المبتدا والمعاد اللذين تخلل بينهما العدم الا تعدد كونهما سابقا كما توهم القوم حين قالوا قد جعلوا هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث فيكون هذا الوجه ما ذكرناه حمل المبتدا على المستانف يوجب التكرار لكونه معتبرا في الوجه الاول ولو لما كون الزمان من المتشخصات هذا عليه بانا قاطعون بان زيد الموجود الثاني هو الذي كان بالامس قطعا اذ من يزعم خلاف ذلك ينسب الى وحكوا انه وقع هذا البحث للشيخ مع احد تلامذته الذي كان مصرا على كون الزمان من المتشخصات فقال اذا كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لان غيري من كان يباحثك فان غيري من يباحثني فيبت التلميذ واولى سباق في مجيئ المتشخص اذ كون الزمان من جملة المتشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق يعني لان زمان الشيء لا يمكن ان يكون مشتركا فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان ومتاخر عنه بالزمان فلو اعيد الموجود في الزمان الاول في الزمان الثاني يجب ان يعد الزمان الاول والزمان الثاني الثالث زمان واحد بين ما هو موجود فيه وبين ما هو سابق عليه او متاخر عنه ولكن يمكن ان يتوافق الزمانية زمانا ما من ازمنة وجود الشيء على انحاء ان تصير من جملة المتشخصات كالرابع ايضا ووضع وكيف من الامور الوافرة على الاوضاع المتبدلة عليه والكيفيات العارضة له لا غيره لا من الاعراض المخصصة به على سبيل الاختصاص كما وهذا لا يمكن انكاره وهو كما ههنا لانه اذا اعيد المعدوم يجب ان يعاد

بعد زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الانفصال لكونه من جملة المخصصات فاذا اعتبر مع اعادة المعدوم زمان ما
من ازمنة وجوده على سبيل الانفصال لم يترتب عليه المفاسد المذكورة لا محة والمطلوع على كونه مخصصا
والمعدوم خارج فمن من السفسطة انما هو الزمان المخصص لا زمان ما من ازمنة الوجود بل الامر في هذا بالعكس
مع ذلك والحكاية المنقولة على تقدير صحتها لا تدل على ذلك والموجود في بعض الرسائل هو مطالبتها الشيخ
بالدليل على بقاء الذات في الاوقات وجواب الشيخ عن ابن الهيثم على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف يعلم
المسموع منه مع تجويزه لتبدل الذات فلعلها متوهمة منه ولا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه
على ابتناء هتك الذات كدليل على امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه تستلزم اعادة جميع اسبابه من
الحوادث المتسلسلة الغير المتناهية وهو محال فتأمل والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية جواب
عن استدلال القائلين بجواز اعادة المعدوم تقريره ان نحو الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان
ذلك الامتناع مستندا اما الى الماهية ونفسها او الى لازمها واما الى عارض من عوارضها وعلى الاولين
يلزم ان لا يوجد ابتداء لان نحو الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان الماهية او لازمها منشأ الامتناع
ثانيا يلزم ان يكون منشأ الامتناع ابتداء اذ الاولية والثانوية لا اثر لها في الاقتضاء وغيره ولم يختص ذات
ولا زمان يختلف بحسب الاشخاص وعلى الثالث يكون منشأ الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع فيكون العود
جائزا وهو المطلوب وتقرير الجواب ان حكمنا بامتناع العود انما هو لامر لازم للماهية المعدومة بعد الوجود وذلك الامر هو
وصف العدم بعد الوجود وهذا الوصف لازم لماهية المعدوم بعد الوجود لا ينفك عنها ولا يلزم من ذلك امتناع
ابتداء اذ ليس هناك وصف العدم بعد الوجود الذي هو منشأ للامتناع وذلك لانه لا يتحقق هنا العدم المتحقق بعد
الوجود في الماهية الموصوفة به ابتداء الوصف المتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود ليلزم من عدم تحققه
هنا تخلف مقتضى لازم الماهية عنه وحاصل الجواب منع … ولا نزاع انه لو كان منشأ الامتناع هو الماهية
او امرا لازما للماهية يلزم امتناع وجودها ابتداء لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالماهية المقيدة بوصف
العدم بعد الوجود ويكون منشأ الامتناع امرا لازما لهذه الماهية المقيدة من حيث انها مقيدة …
حيث تجرد الماهية من هذا التقييد كما هو عند الابتداء فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هنا بل المتحقق هناك
اللازم لاحدهما هو ملزومه من حيث هو ملزوم وظهر من هذا التقرير انه لا يتعين في الجواب اختيار كون منشأ

الامتناع

الامتناع هو لازم الماهية لجواز اختيار كونه هو الماهية نفسها بل لا يتعين اختيار الشق الاول لجواز اختيار
الثالث ايضا بان يكون منشأ الامتناع عارضا من العوارض فيتسع دائرة الجواب اذ لا شك ان كل عارض اذا كان
المعروض به بحيث لا يزول عنه … فوصف العدم بعد الوجود لازم للماهية المقيدة به وعارض للماهية المطلقة فنقول
ان اراد المستدل بالماهية الماهية المقيدة نختار كون منشأ الامتناع هو الماهية او لازمها كما عرفت وان اراد الماهية
المطلقة نختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه من جواز زوال الامتناع لجواز ان يكون ذلك العارض ممتنع
الزوال عن الماهية المقيدة به جائز الزوال عن المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالماهية المقيدة و
ان هذا التشكيك باعتبار التقدير في الموضوع اعني الماهية المعدومة وقد يشير المنع باعتبار التقدير في المحمول
اعني الوجود المطابق لجواز ان يكون الوجود الذي يقتضي الماهية او لازمها امتناعه هو الوجود المقيد
بالعدم الطارئ فلا يلزم امتناع مطلق الوجود … اذ لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص الآخر
ولا من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان الاخص امكان الاخص الآخر فكون الوجود امرا واحدا في نفسه
لا يقتضي … مساواة الافراد الحاصلة بالاضافة في الامتناع والامكان والوجوب كما توهم
المواقف والمعلم الثاني … ان منشأ الامتناع على تقدير … الاجتماع وصف العدم اللاحق والوجود
السابق … الضرورة … فلا … ما توهمه … انا نعلم … المسبوق بالعدم
الامتناع والا … بالحدوث على … من العدم على … المسبوقة بالوجود
الا … الوجود الاول … الماهية …
الوجود ثانيا في الضرورة … قابلية الوجود … لا … اعم هذا
الامتناع … المتكلمين جعلوا ذلك … في شرح المقاصد … المعدوم ممكن قابل
استحالة … فالوجود الاول … القبول … سائر الفنون بناء على الكتاب
الاتصاف بالفعل … قابليته للوجود ثانيا … اعادته على … ان يكون هذا
المراد … وهو الذي … الخلق ثم يعيده … فعلوا بالفعل
انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات والمعوّل عليه … مسلم …
ان اريد ان ماهية المعدوم من حيث هي قابلة للوجود مطلقا فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الماهية المعدومة

المسبوقة بالوجود لذاته قابلة للوجود ولا تكون مهية من حيث هي هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم في الحال
ولئن اريد ان مهية المعدوم حال اي وجه اخذت قابلة للوجود على اي وجه اخذ فهو ممنوع ولا يلزم الانقلاب
من الامكان الى الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون مهية من حيث هي قابلة للوجود في حال وكذا الممتنع ما تكون
مهية من حيث هي غير قابلة للوجود في حال على ان حديث الاولوية مبني على ثبوت المعدوم وما اورد عليه ليس
المقبول اذ يحصل بالفصل بين القابل من جميع ما يستعد وما بقي في القابل استعداد لا يمكن حدوثه
فكيف يصير قابليته للوجود اقرب كيف يحكم بالضرورة انه لا ينقص شي عن قابليته بالذات من قابلية الوجود في جميع
الاوقات واما الاولوية فلا يلزم منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعداد القبول انما يكون من جهة الفاعل
بزيادة شرائط الفاعلية فان نسبة القدرة الفاعل المختار على الكل على السوية في لزمه الحاجة الى الاولوية في البقاء
والاولوية بتحيل الاعادة ان حصلت الاولوية على الاعادة الاجزاء وما يجري على الموت الا ما كانت عليه من التركيب
والتاليف على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم ولانه لم يبق هنالك
والمستغرق فضلا عن الاستعداد القادرية ورد دليل اخر المتكلمين اما على وهو ان الحشر فيما لا دليل على امتناعه الى
فالقائل الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان والجواب
الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل فيها على ما قال المحقق الدواني ان كل
بعض الكبرا الراجح فيكون اكثر ما هو دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير وان كان يعجز ما لا يجا عنه الا
فهو لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شي منها الاصل في هذا المعنى بل كل منها مقتضى مهية موضوعه
يقوم دليلا على ان الشي من باب قسيمه بل خالفه وصح ما قال الحكما ان ما لا دليل على وجوبه ولا امتناعه لا ينبغي
ينكر بل يترك في بقعة الامكان الذي عرضوه الاحتمال لا يجعل انه امر الذاتي كيف وقد كرر الشيخ في كتبه ان
تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ من الفطرة الانسانية **المسئلة الرابعة والثلثون** في انقسام الموجود
الى الواجب الوجود والممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه سيأتي في الفصل
واما بيان احوال الامكان فقد سبق كالنزاع احوال الوجوب فقد سبق بيانها واحوال الوجوب سيأتي في الفصل الثالث
فقال **وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية** فان العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون
يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود وظاهر انه لا يجب له العدم لنفسه فهو

وهو الممكن ولا امتناع للوجود سوى ذلك **وقد يحمل على الموجود من حيث هو قابل للتقسيم وعدمه** علما هو شأن
مورد القسمة في كل تقسيم من ان لا يتقيد بشي من القيود ولا بعدمه بل يوخذ مطلقا لا بشرط من القيود فالا
المقابلة **والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود** جواب شك يورد فيقول معنى الامكان
هو تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم وكونها قابلة لكل منهما وكل مهية اما موجودة واما معدومة ولا
يمكن الخلو عنهما فاذا احكم على مهية بامكان الوجود فان كانت موجودة فلا يقبل العدم لاستحالة اجتماع
النقيضين وان كانت معدومة فلا يقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على المهيات ونقرر الجواب
ان كون المهية اما موجودة واما معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها
منحصرا في حال الوجود والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون
نفسها من حيث هي لا بشرط ان يكون موجودة ولا بشرط ان يكون معدومة فانه يصح اعتبارها وحدها
كل وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار الشي لا يستلزم عدمه كما مر مرارا **ثم الامكان قد يكون**
آلة للتعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اعلم انه كما ان المحسوسات قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعض
منها ولا يكون هو من حيث هو آلة لملاحظة غيره ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم عليه من هذه الحيثية
ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته وملتفتا اليه بنفسه كالمرآة فانها
محسوسة بذاتها في نفسها والاجسام ترتسم فيها الصور المحسوسة فاذا نظر الناظر اليها ليتعرف صورة وجهه
فيها لا يلتفت في هذه الحالة من حيث انه ناظر في صورته الى المرآة ولا يلاحظها بذاتها مع كونها محسوسة
في هذه الحالة لا يمكنه فلا يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة ولهذه الجهة تنشى من الاحكام على جرمها اذا نظر
فيها ملتفتا اليها بنفسها ملاحظا لجوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها بأي حكم اراد كذلك المعقولات قد يكون آلة
لملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث نفسها وذلك كجميع الصور العقلية الحاصلة من الاشياء
في الذهن مثل صورة السما الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفت اليها من حيث انها صورة السما يكون آلة لملاحظة
السما ولم تنسب ملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من هذه الجهة في هذه الحالة بانها جوهر او عرض
ثم اذا جعلتها ملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث نفسها من حيث انها شي من الاشياء وحاصل في ذهنك
امكنك ان تحكم عليها بانها جوهر او عرض لانها عرضي للنوع وكلي المعلوم في الذهن كذا بان الصورة العلمية

فقد يكون بعضها الة لملاحظة بعضها من غير ملحوظ بنفسها او غير ملتفت اليها بذاتها مثل الامكان والوجوب
واللزوم والانتصاف وامثالها فان الامكان مثلا معنى معقول اذا اعتبره العاقل يعرف به حال الماهية الخ
هي معقول اخر بالقياس الى الوجود او العدم يكون الة له في تعرف حال الماهية والوجود ولا يلتفت اليه ح بما
نفسه ولا يمكنه من هذه الجهة ان يحكم عليه بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب الى غير ذلك ثم اذا التفت
اليه بنفسه امكنه ان يحكم عليه بانه معنى موجود في الذهن وغير موجود في الخارج وانه واجب وجوده
وثبوته للماهية بناء على انه لازم للماهية الممكن كما مر الى غير ذلك وعرض المتم من هذا الكلام دفع شك يتوجه
هنا فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو محال
لما مر من ان الامكان لازم لماهية الممكن ووجب عليه اتصافه بذلك الوجوب لما ذكرنا وهكذا فيلزم
الوجوبات اللامتناهية فيلزم المحذور المذكور وتقرير الجواب ان الامكان حين تحكم على الماهية باتصافها به
لنا في التعقل لملاحظة حال الماهية ولا يكون ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم عليه ح بانه واجب الثبوت
للماهية غير ملحوظ بذاته لكونه الة لملاحظة حال الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان
الا اذا نظر الى ذلك الوجوب من حيث نفسه وهكذا فظهر ان الحكم على الماهية بالامكان من حيث انه يحكم على الماهية
بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب او عدم الوجوب لكن يجوز زوال الامكان او التسلسل نعم لو حكمنا
بعين الوجوب في جهة الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا الى غير النهاية يلزم التسلسل لكن ينقطع باعتبار ما
لا محالة فينقطع السلسلة وهذا الشك مع جوابه يجري في جميع المفهومات التي يتكرر نوعها بمعنى انه اذا وجد
وجود منها النوع فرد وجود فرد اخر كاللزوم مثلا فانه لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات
والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم وجوابه ان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما انه الة لملاحظة حال بين
اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار الة لتعرف حالهما وليس من هذه الجهة محكوما عليه بشيء من الاحكام
من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزومه للازم وهكذا
ينقطع الاعتبار واعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا انه باختراع العقل بمعنى انه لولا
العقل او فرض عدم عقل وذهن لم يكن محققا متحققا لا هكذا بل معناه كونه موضوعها في نفس الامر بحيث
لو اعتبر العقل لانتزع منه نحو مفهوم المحمول فانك قد عرفت مرارا ان انتفاء مبدأ المحمول في فرض لا يستلزم

امر لا نعم اذا التفت اليه في نفسه حكم عليه
بانه واجب ثبوته للماهية هذا الوجوب
ليس حين حكم ان الامكان واجب الثبوت
للماهية ح

يجري امثال هذه الامور يجب كونه
اعتبارية لئلا يلزم التسلسل فيها
وينقطع بانقطاع الاعتبار

المحمول فيه فاذا صدقت انتفاء مبدأ المحمول كاللزوم ولم يستلزم انتفاء المحمول لكن بعض هذه اللزوم موضوع للبعض
الاخر فانتفاؤه يستلزم انتفاء المحمول ضرورة ان ثبوت شيء لشيء لم يستلزم ثبوت الثابت لكن يستلزم ثبوت المثبت له
قلت حكمنا بانتفاء اللزوم ونحوه التي هي مبادئ المحمولات ليس معناه انها منتفية بالكلية بل معناها انها ليست موجودة
متغايرة ولم تكن موجودة بوجود ما ينتزع منه اعني الموضوع الاصلي فلا بد للتقرير من ثبوت المثبت له
من ان يكون ثبوتا على حدة او ثبوت المنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر لا في الخارج كما في الاعتباريات فان
وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان معقول فقد مر ان الحكم اذا
يكن بالامور الخارجية على الامور الخارجية لم يجب في صحته اعتبار مطابقته لما في الخارج بل لما في نفس الامر
والامكان كذلك لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على المعدوم ولعل الغرض من
هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل كما هو شأن المعقولات الثانية لا دفع توهم منع
لكون الامكان خارجيا متمسكا بانه لو لم يكن كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب
المطابقة لما في الخارج في صحة الحكم مطلقا والاولى بالمتن ايراده فيما حيث بحث اعتبارية الامكان المسألة الحادية عشرة الثالثة عشرة
في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم بها ضروري كما قال والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر الذي هو في قوة
باستناد الترجيح الى امر خارج ضروري اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بل بتصور الممكن من حيث
طرفاه بالنظر الى ذاته وبتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما به يترجح احد الطرفين المتساويين للممكن على الاخر
فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن يحتاج في حصول الوجود او العدم له الى مرجح
لا محالة وقد يتشكك في كون هذا الحكم اوليا بانا اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من
الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالجلاء والخفاء واشار الى دفعه بقوله وخفاء الحكم عند
بعض الناس غير قادح في كونه اوليا لان التصديق الاولي هو ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الطرفين
على امر خفاؤه وعدم حصوله قبله لا يضر في اوليته فالاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات
اطرافه اما النظرية فيها او لقلة الاسباب المقتضية لالتفات الذهن اليها والتصديق المذكور كذلك فانه قد
يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم او شيء اخر لا من حيث انه ممكن متساوي الطرفين لذاته
والتفات الذهن الى معنى التساوي والاحتياج في حصوله هذا المعنى له الى النظر في الحكم بكون التساوي

ثانيا الممكن من الاسباب المقتضية لالتفات الذهن الى تصور الممكن بعنوان كونه ممكنا في الفطريين فكون هذا الحكم
نظريا انما يوجب خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات وليس المراد ان نظرية هذا الحكم انما يوجب خفاء
التصور المذكور كما توهم من توقف الحكم المذكور على خفاء في ذلك فان قيل ما استشعر به كلام المص من كون اختلاف الاوليات
في الجلاء والخفاء منحصرا في ان يكون خفاء تصور الاطراف وان كان مشتهرا فيما بين القوم لكن لا مانع ان يختلف
اصلا فلا نسلم انهما بالنظر الى الاذهان المتفاوتة بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن واحد كيف وبعض
الاشخاص يفرق بين النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا بين الالحان المنتظمة والمتنافرة
قلنا ان جعلوا الفهم والقوة له انا لا نحكم بالبديهيات اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور فيه الجلاء والخفاء بالنسبة الى
وذلك مما لا يعتد به فلنبين معلوم انه انما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة
الى اخرين واما ما ذكره من الامثلة في التفرقة بين النظم والنثر والالحان المنتظمة والمتنافرة فجوابه ان الحكم
التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا اي
كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعضهم انكر كونه ضروريا وذهب الى كونه كسبيا قال
عليه بوجهين الاول ان الامكان نسبة تستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى قولهم
معنى الممكن تساوي الطرفين فوقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه فيهما متنافيان والجواب ان التساوي بحسب
الذات لا ينافي الرجحان بحسب الغير وهو غير لازم فان قيل في الترجيح اذ الممكن بالغير لا بالذات ضرورة
ثالثها قلنا نفس المتنازع فيه هو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب اي ذات الممكن ما لم يترجح لم يوجد
ونوجه اي وجد عين ان لم يكن فيكون موجودا بلا علة بل له من محل وليس هو الا نزلنا عن الترجيح فيكون
هو المؤثر المحل الثالث فلابد منه والجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله وكونه مرجحا فيكون ترجح وجود
او عدمه بالمؤثر ضروري والمبادي الى كون الترجح وجودا بالبحث كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في
محل [illegible] قائم بالمنصور من الممكن عند الحكم بعد وثبوته هذا واعلم انه قد انكر جماعة من الفلاسفة
كذيمقراطيس وشيعته على ما حكى الشيخ في الشفاء حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت
والاتفاق فانهم ذكروا ان يكون اصلها جواهر وان مبادي الكل اجزاء صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها
وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان جواهرها في طباعها متشاكلة بالشكل

مختلفة وافادة الحركة في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون عنه عالم وله في الوجود
عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنبات كائنة
لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانبادقلس ومن جرى مجراه لم يتقحموا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق
ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم يجوزون الحدوث بلا سبب ولكنهم
وقد يتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثل من يحفر بئرا ليصل الى الماء فيعثر فيها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها
ولم يكن حافرا لاجله فعثوره على الكنز امر قد اتفق من غير ان يكون له سبب قصدا وكذا من يأتي ليحفر
بئرا فيقع فيها فهو عثر على البئر امر اتفاقي كان بلا سبب وذلك لان الاسباب اما ارادية او طبيعية او
قسرية ليس فيه ترجيح اليها وليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يتأدى الى العثور على الكنز مثلا والفعل الارادي
هنا اعني الحفر لم يكن لاجله ولا يمكن ان يكون سببا ويكون نحو غاية مترتبة عليه والغاية الارادية يجب ان يكون
فاعلها لاجله الفعل ويكون الفاعل قاصدا وكان متصورة قد حرك الفاعل وحمله على الفعل فهو كائن بلا سبب اصلا
والشيخ قد دفع تمسكهم ببيان ان الاسباب قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض والعلة الغائية الذاتية في
التي يجب ان يكون لاجلها الفعل ويكون الفاعل قد تصورها وتصورها هاهنا حامل على الفعل واما العلة الغائية
العرضية فلا يجب فيها ذلك منهما بل يجب ان يكون هناك غاية ذاتية لكن لم يكن الفعل قد تأدى اليها بالذات
والى العرضية بالعرض وكل ما يوجد من الامثلة الجزئية فهو كذلك لا محالة فان قيل ما ذهب اليه كثير من المتكلمين
هو ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون وقت لا لمرجح وكذا ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة من ان الله تعالى يفعل
ما يشاء لا لعلة بشيء مما يترجح وجودها على عدمها او لترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو بعينه
الحدوث بلا سبب لكون بلا علة اجيب بانا لا نسلم ان ذلك من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار
احد المتساويين من غير مرجح وامتناعه غير مسلم فضلا عن ان يكون ضروريا فليتدبر ثم ان الامام
الرازي ذكر لهم شبها يمكن ان يتمسكوا بها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف
المؤثر بالمؤثرية وهو محال لكونها صفة محتاجة الى الموصوف فهي من الممكنات فيحتاج الى مؤثرية اخرى ويجري
الكلام فيها فيلزم التسلسل واشار المص الى الجواب عنه بقوله فان والمؤثرية اعتبار عقلي وليست بموجودة وهكذا
في الخارج ليحتاج الى مؤثرية اخرى ولا يقدح ذلك في اتصاف المؤثر بها لما عرفت من ان اتصاف

المجهول لا يستلزم انتفاء المحمول ومنها ان تأثير المؤثر اما حال وجود الاثر اى بشرطه وهو تحصيل الحاصل
او حال عدمه اى بشرطه وهو اجتماع النقيضين واشارة الى الجواب عنه بقوله **والمؤثر مؤثر في**
الاثر لا من حيث انه اى الاثر **موجود ولا من حيث انه معدوم** ليلزم اما تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين
بل من حيث هو هو غير مقيد بشئ من الوجود والعدم وان كان التأثير بين زمان الوجود وزمان العدم
انه في زمان الوجود وذلك تحصيل المحال بتقرير هذا التحصيل ولتنقيح ومنها ما قرره انه لو احتاج الممكن
الى المؤثر فتأثير المؤثر اما في ماهية الممكن ماهيته او في وجوده بان يجعله وجودا او في اتصاف الماهية
بان يجعلها موجودة والكل باطل اما الاول والثاني فلانا نقطع بان الشئ عين نفسه بنفسه من غير
احتياج في ذلك الى غيره كيف ولو كان بالغير يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الماهية ماهية وكون الوجود
وجودا بجعل الغير لصح سلب الماهية عن الماهية وسلب الوجود عن الوجود وسلب الشئ عن نفسه سواء كان
موجودا او معدوما ضرورة انها حينئذ لا يقبل التشكيك اصلا والسر في ذلك هو كون مرتبة الماهية
على مرتبة الوجود كما مر مرارا واما الثالث فلكون الاتصاف عدميا غير ثبوتية والا يلزم التسلسل كما مر ولا
لان يكون اثر الموجود على ان التأثير في الاتصاف ليس اما في ماهيته او في وجوده او في اتصاف ماهيته بوجوده
ويعود الكلام في اتصاف الاتصاف وهكذا الى غير النهاية والى الجواب عنه اشار بقوله **وتأثير المؤثر في**
الماهية وتقريره ان الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون تأثير المؤثر في الماهية لا يجعلها ماهية او موجودة
على ان يكون الجعل مركبا مستدعيا المجعول ومجعولا اليه سواء كان المجعول اياه ماهية او موجودا بل
بان يجعلها جعلا بسيطا غير مستدع الا للمجعول فقط فان جعلها هذا الجعل يلزمها ان يكون موجودة
فجعلها موجودة تابع لجعلها البسيط ولما كون الماهية ماهية فليس بمجعول اصلا كما مر في تقرير
الشبهة فقوله **وبالجملة وجوب لاحق** من تتمة الجواب كانه قيل هب ان كون الماهية ماهية ليس بجعل الجاعل
لكن كون الماهية موجودة كيف لا يكون بجعل الجاعل وتأثير المؤثر فاجاب بان كون الماهية موجودة
واجبا بالوجوب اللاحق بعد فرض كون الماهية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققنا اذ ذلك
مع كون الماهية موجودة فلا يمكن ان يكون بتأثير المؤثر مستقلا بل هو تابع لتأثير المؤثر في
الماهية بالجعل البسيط فحاصل الكلام ويتبع تأثير المؤثر في الماهية وجوب كون الماهية موجودة وجوبا

لا في زمان العدم

لاحقا

لاحقا فلا يمكن فيه تأثير آخر فهكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على
تأثير المؤثر انما هو نفس الماهية الصادرة من المؤثر على ما هو المختار عند المحققين وهي ماهية بل ماهية مع
وجود باعتبار على ما هو التحقيق كما مر فيما نقلنا من المقدمة في شرح الاشارات امكن في الجواب اختيار كون
التأثير في الوجود لكن لا بان يجعله وجودا بل بالجعل البسيط كما هو محقق استادنا فحققه علماء وقت وعلى
اختيار كون التأثير في الاتصاف لكن لا بان يكون الاثر المترتب على التأثير هو هذا المفهوم النسبي بل
بكون الصادر والاثر المترتب امرا واحدا يحلله العقل الى ماهية هي الموصوف ووجود هو الصفة
بمعنى انه لو كان هذا الامر حيث يمكن للعقل تحليله المذكور انما هو بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل
جعله بسيطا فقد جعله بحيث كذا فصح ان تأثير المؤثر انما هو في جعله بحيث كذا وهو معنى جعله
بالوجود اعني الاتصاف وهذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب من سأله عن هذه المسئلة وهو ان
المشمش الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعله موجودا هذا ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده
الى المؤثر لاحتاج في عدمه اليه لتساوي النسبتين اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا لا يصح
يكون اثر الشئ والجواب انه لا نزاع ان عدم الممكن نفي محض انما يريد بالنفي المحض ان لا يكون له وجود
اصلا لا ذهنا ولا خارجا ولم اريد لم لا يكون له وجود في الخارج فقط فلا نسلم ان العدم لا
يكون اثر الشئ الاعتراض على المعدوم مستند الى عدم العلة فان معنى العلية والتأثير ليس الا
الترتب العقلي وصحة تخلل الفاء ولا شبهة في صحة ذلك بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة
فارتفع المعلول ولا يحكم بان المعلول ارتفع فارتفعت العلة ولو كان متلازمين والبه اشار المصنف
وعدم الممكن مستند الى عدم علته المسئلة السادسة والثلثون في ان الممكن في حيز افتقاره وجوده
الى العلة لا يستغني عنها بمجرد الحدوث كما قال **والممكن الباقي مفتقر الى العلة ما دام باقيا في الوجود**
علته اى علة الافتقار يعني لما كان علة الافتقار هي الامكان وهو من لوازم ماهية الممكن كما مر فما
الامكان يدوم الافتقار لا محالة وهذا مذهب من رأى ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان
وحده واما من رأى انها الحدوث وحده او مع الامكان شرطا او شطرا فقد جوز كون الممكن بعد ان
الحدوث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعده وقد ترفعه جماعة منهم حتى قالوا لو جاز على الواجب العدم

لما تقدم عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء بعد البناء وسواد فوق ذلك وذهب
اعرض عمن الى ان الاعراض غير باقية بل متجددة امثالها في الامثال او بتوارد الوجود على ما عنه
والاجسام غير خالية عنها فيستمر حاجة الكل الى الصانع **والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث**
جواب عن دليل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له تاثير
اولا يكون وكلاهما محال اما الثاني فظ اذ لا معنى لكون الشيء مؤثرا الا تاثيره فيه واما الاول
فلان التاثير يستدعي حصول الاثر فاما الموجود الذي كان حاصلا قبل هذا الحال وهو تحصيل
واما وجود جديد فيكون التاثير في امر جديد لا في الامر الباقي وهو خلاف المفروض فتقرير الجواب
انا نختار الشق الثاني اعني كون التاثير في امر جديد لكنه هو استمرار الوجود الاول الذي هو
من البقاء لا وجود ثان ليلزم خلاف المفروض اذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون بعد الانقطاع
وان سمي الوجود الفائض في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفائض في الزمان الاول
غير انقطاع وجودا ثانيا وجديدا فاخترنا كون التاثير في وجود ثان جديد بهذا المعنى ولا يلزم خلاف
المفروض لان مرادهم من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل الاتصال وانما كان خلاف الفرض
لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الاول في الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس كما يزعمونه في تجدد
الامثال في الاعراض فليس كذا هذا قال المحقق الشريف واعترض عليه اي على المذهب المختار بان
الامكان علة حاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم عنده دوام الامكان دوام احتياجه في اصل وجوده الى المؤثر
واما احتياجه في صفة وجوده اعني بقاءه واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن بالوجود
حدوثا كان او بقاء ليس مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه كما اقتضى ذلك الوجود البتة
اتصافه في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء النسبة الى الطرفين امر لازم له في حد ذاته فكما
اقتضى الوجود في الزمان السابق استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث
مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو
اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيض الوجود عليه
له وحاجته اليه في حال دوامه وبقائه كحاجته اليه في ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع فيضان

نور الوجود من الصانع تعالى على العالم آنا لم يبق موجودا ويعين على تعقل ذلك اعتبار استضاءة
مقابلة الشمس فانها تحتجب بمجرد زوال الضوء وما تمسكوا به من امثال البناء فمدفوع بان الكلام في العلة
الموجدة وليس البناء موجد البناء في الحقيقة بل انما هو محرك يديه مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب
واللبنات وتلك الحركات معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية
هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يتغير شيء منها انتهى كلامه الشريف واقول لتقرير
ان تقرير الاعتراض بان الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى علة ترجح له احد طرفيه على الآخر فاذا
حصل الترجيح بتلك العلة له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل له بتلك العلة
الحصول بنفسه من غير حاجة الى تلك العلة الا في وقت الحصول وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن
حتى انا اذا نظرنا الى ماهية الممكن في اي وقت كان وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين محتاجة في ترجيح
احدهما الى علة والممكن المفروض باقيا بعد العلة بنفسه كذلك اذ يصدق عليه ان ماهيته محتاجة في ترجيح الوجود
الحاصل الى علة في الجملة وهذا القدر لا يقتضي بقاء علتها معها الا اذا كان الوجود الحاصل في الزمان
الثاني غير الوجود الحاصل في الزمان الاول فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه بعد
ترجح بعلته ولم يحتج الى سبق علته لنظيره من مثل السخونة الحاصلة من النار في الماء فانه بعد ما
ولو قيل بكونه بمثل الضوء الحاصل من الشمس في المسجد فالنعمة هي انه لم يحتج ان يكون مثل الضوء ولم لا يجوز
ان يكون مثل السخونة فيه فلا يندفع بالجواب المذكور قوله فكما استدعى اقتضاؤه الوجود في الزمان
الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في الزمان الاول كان مستندا الى الم
كذلك اتصافه في الزمان الثاني فلان الاعتبار كما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا للوجود في الزمان الثاني فلا
ان يكون مستندا الى المؤثر في الزمان الثاني غير مستند الى المؤثر في الزمان الاول وانما يلزم لو كان
الوجود الثاني غير الوجود الاول وهو محل الخلاف والذي يقلع مادة الشبهة هو ان يقال ما هو المراد
من المرجح ونحوه معنى العلة المبقية ويفرق بين العلة المبقية وبين العلة المعدة فاعلم ان المرجح
قد يطلق على الداعي الى الفعل او الترك المتساويين بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو مفيدا
الفعل بل المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده ليس هذا المعنى بل المراد منه

الوجود لماهية الممكن ويقتضيها فان نسبة طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن ليس كنسبة طرفي الفعل
والترك بالنسبة الى الفاعل القادر فان الفاعل القادر هو الذي يتخير وجود الفعل والمرجح هو الذي
يرجح الماهية الى الافادة ويرجحها وينظرها وانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك الذي كلاهما ممكن
له ومن شانه ان يحصل كل منهما منه متساويين بالنظر اليه وكذا الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن لكن
اعني ليس ماهية الممكن بحيث يصح ان يجعل يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويا الصدور بالنظر اليها
فاحتاج الى المؤثر المرجح ليس غرضها الا احدهما بل ماهية الممكن لا يتصور صدور الوجود او العدم منها
اصلا فيحتاج الى مرجح يقتضي احدهما لها فمرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجوده
والمراد من العلية وافادة الوجود هو انه يستتبع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من غير
علة كالظل للذي له الظل والضوء للمضيء فلا يمكن تحقق المعلول بدون العلة بل لا يمكن تحقق التابع بدون
والظل بغير الشاخص والضوء بغير المضيء وليس كل العلة المعدة في نسبة العلة المعدة الى الفاعل
كنسبة الداعي الى الفاعل بالاختيار والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هي معدات لوجود
والضوء وغيرهما من الاثار الطبيعية ومعطي الوجود اياها انما هو الامر المفارق الواهب للكل المستعد
له من الضوء والحرارة ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو الاستتباع في الوجود
ما قال ان المعلول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب الوجود بذاته هو الكائن بغير لذاته
والمراد من العلة هو هنا الغير الذي يكون كون الممكن به فاثر العلة في الممكن هو انما تجعله كائنا
فرتبة الوجوب الذاتي لا يمكن ان يستند ما يشوه الذات بان يجعل شيئا واجبا لذاته في العلة اذ كلما
المعلول كائنا جعلته كائنا بذاتها لا بذاته والا لزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم
استناد الوجوب الذاتي الى الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة فبطل ان العلة لا يمكن ان يكون له كون
بالعلة لان ما ليس له كون لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بدون العلة لكان كونه
له بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو محال فثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون له كون بدون العلة
وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في البقاء وانما اطنبنا في توضيح هذا المطلب لانه من اهم المطالب
وفيه على النهج الذي قررناه موافاة لاصحاب التوحيد الذي هو قرة عين العارفين نفعنا الله بهم ولا حول ولا قوة

المسألة

المسألة السابعة والثلثون في ان الممكن وان كان قديما لا يستغني عن المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه
لا يجوز ان يكون مختارا بل موجبا كونه موجبا فلما كانت هذه المسألة مع المسألة السابقة في علية الافتقار
قال **ولهذا** اشارة الى ما دل عليه قوله الوجود وعلته اي لكون علة الافتقار الامكان لا الحدوث **جاز** اي امكن
امكانا عاما **استناد القديم الممكن الى المؤثر** لما كان هذا بعينه نفيا لما اثبته والحاصل انه لما كان علة
الافتقار الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق الافتقار سواء كان حادثا او ليس كذلك
البتة ولا دخل للحدوث في الممكن فان قلت بل انما اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر لان القدر
له حاجة وقت الحدوث ولا حال البقاء فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلنا
لكن الحاجة حال البقاء انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار هي نفس الامكان وحده ولا دخل
في ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما قيد المؤثر بقوله **الموجب** لما مر من قوله ولا يمكن
استناده الى المختار **لو امكن** اي لو امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او مختارا او حلنا المقا
على المؤثر القديم الموجب بالذات على ما ذهب اليه الفلاسفة وتبعه القوشجي وما ذكرناه اظهر **ولا يمكن استناده**
الى المختار هذا حكم على تقدير ولكن داخلا في حيز المعلل فقد يقال انما لا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر
المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس حاصلا قال شارح المقاصد هذا متفق
بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكر ما نقل في المواقف عليه من الامدي من ان الفاعل
سواء كان موجبا او قصدا يكتنف الايجاد ايجابا في جواز كونه مع الذات بحسب الزمان وفي جواز كون اثره
قديما وعلى كلام المص في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا
لفاعل مختار بل الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليس كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية والا
انه تام في الفاعلية ولما كان المتكلمين متشبثين اليه على انه احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار
عن الصانع ولا تكون عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار احترازا من ان يمتنع وقال الشارح المحقق
ويؤيده كلام الامدي ما نقل بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان
شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فصدق مشيئة الفعل ووقوعه دائما و

شرطية الترك غير واقع دائماً بمعنى ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان الفعل الحالي الموجود
فلا بد ان يكون القصد مقارناً للعدم الاتري فيكون اثر المختار حادثاً قطعاً وقريب ان الحق هو ان القصد
الى الايجاد الموجود بوجود قبله وبالجملة فالقصد اذا كان كافياً في وجود المقصود كان معه وان لم يكن كافياً
فيه فقد يتقدم عليه زماناً كالقصد الى الافعال انتهى كلام شرح المواقف واقول التحقيق ان استناد
القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزائد على الذات ممتنع لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن ان يتوجه
الا على الايجاد معه وهو معنى الاختيار سواء كان الاختيار الزائد تاماً كاختيار الواجب عند المتكلمين
او ناقصاً كاختيارنا وذلك للضرورة حيث لا يقبل النزاع والحكماء ينفون القصد عن الواجب لانهم
جعلوا القصد بالاختيار الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يمكن الا الى شيء هو راجح بالنظر
الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلاً بالقصد لزم ان يكون مستكملاً بالغير لان الفاعل طالب بقصده
الى الفعل لما هو اولى بالنظر اليه وهو محال في حقه تعالى ولا ينفون عنه نفس الاختيار مطلقاً لانهم قائلون
بكونه تعالى فاعلاً بالاختيار الذي هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضا لا بالقصد فيقولون انه فاعل
بالرضا ولا يقولون انه فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم منهما كما ذلك مصرح به في كتب الشيخ وهذا
المراد من كلام شرح الاشارات لا يرجع الى قوله ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته يعني
عينية ذاته لا كما يقوله المتكلمون وكلام المص هنا حيث منع استناد القديم الممكن الى المختار مبني
على مذهب المتكلمين وكلامه الاول مبني على مذهب الحكماء وان تسامح في اطلاق القصد عليه او هو ايضاً
على ذلك الاصطلاح ومما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه في كلام شرح المواقف فتدبر المسئلة
الثامنة والثلثون في انه لا قديم الا الواجب لعجز الصانع للعالم وهو الله تعالى كما قال ولا قديم
اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى وذلك لان ما سوى الله تعالى اما واجب او ممكن والممكن
اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم او صورة او مادة
اما انه لا واجب سوى الله تعالى فقد سبق في المقصد الثالث من نفي الشريك واما انه لا ممكن قديم فلما سبق
في المقصد الثاني من حدوث الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل واما انه لا
قديماً قائماً بذات الله تعالى فلما سبق في المقصد الثالث من كون صفاته تعالى عين ذاته والا جمع ما ذكرنا

المص

المص فيه بقوله لما سبق وهذا هو مذهب جمهور الناس فمن الصفات الزائدة على ذاته تعالى واما الاشاعرة
القائلون بزيادة الثبوتية الصفات عليه من التزم قدمها وخصص الامتناع بالذوات القديمة ومنهم من
لم يلتزم قائلاً ان صفات الله تعالى ليست عينه ولا غيره واما الحكماء فلا يجعلون قدم غير ممكن ممتنعاً الا
بالذات لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات وبالاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم قدم شيء مما سوى
الله لان القدم صفة الا في الوجود والثبوت حين حال المتكلمين الاسلامية واما غيرهم فقال النصارى
بالقدماء الثلثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين هما النور والظلمة والحرنانيون منهم
بخمسة اثنان حيان فاعلان هما البارئ والنفس ثم ان كانت بشرية او سماوية وواحد منفعل غير حي هو الهيولى
واثنان غير حيين ولا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم ان مراد المص انه لا قديم بالذات
محقق سوى الله تعالى لا انه ممتنع قدم ما سوى الله تعالى وذلك لما سبق من انه لا دليل على امتناع وجود
العقل بل هو في حيز الامكان فمع نفي ثبوته يكون قديماً بالزمان حينئذ لا يجري فيه دليل حدوث الاجسام
لكونه مبنياً على الحركة والسكون الممتنع ثبوتهما للمجرد ولا دليل حدوث النفس الناطقة لابتنائه على انها
في الحقيقة النوعية وغيره مما لا يجري في العقول كما ستعرفه ولا دليل على الحدوث الزماني سوى ذلك
يعني ان المعرف في الحدوث الزماني مما سوى الله تعالى هو الاجماع لبين يثبته انهم قاطعون بالحدوث ويثبتون الصانع
ثم والاجماع على نفي ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع ثم نفي من قال منهم بان علة الافتقار
لا [illegible] ذلك لكن هل يكون مسئلة الحدوث خارجة عن الاصول و[illegible]
انتهى المسئلة التاسعة والثلثون في عدم افتقار الحادث الا مرة وعادة خلافا للحكماء ونفر من المعتزلة
في افتقار الحادث الى مادة فقولهم كل حادث بعد ما لم يكن يكون بعض بينه مضافة الا قبلية فيه لا تتم
فلا قبل لا يوجد مع البعد ككلية الواحد على الاثنين واما هاهنا فالذي يوجد القبل والبعد معاً فلا قبل
قبلية بعد مجرد البعدية وليس مفهوم هذه القبلية بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل فقد يصح ان
يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء اخر متصرم غير قار الذات
في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركاً يقطع مسافة فيكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون
حركة قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة

لاجزاء المسافة والحركة مطلقا فهذه القبليات والبعديات متصلة باتصال المسافة والحركة وقد تقرر في
امتناع تالف مثل هذا المتصل من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات
متصل اتصال المقادير هو المراد من الزمان والمدة ولعله اقتصر على ان الحادث لا ينفك عن الهيولى لا للصورة او موضوع
لا الاعراض فلان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود وهو محال واما ممكن الوجود فله امكان وجود قبل
وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان الشيء كون الحجر غير مقدور عليه هو كونه غير ممكن في نفسه
الشيء كون الحجر مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه ولهم كونه ممكنا
امرا له في نفسه وكونه مقدورا عليه امرا له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا
عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض ممكن
يمكن ان يحصل او بالقياس اليه صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول
بالقياس الى شيء آخر فهو اما اضافة والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن
الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو
قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث
ان كان عرضا وهيولى بالقياس اليه ان كان صورة قال المحقق في شرح الاشارات واعلم ان كل امكان فهو بالقياس
الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس
الى الوجود بالعرض فهو كون الشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما
الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يبقى الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل
وظاهر ان هذا الامكان محتاج الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات
فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخرج اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة
البياض يمكن ان يوجد او يكون كذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى الموضوع حكم
الاول ويكون موضوعه محل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه لا علاقة
له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان
مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء

فيلزم

فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا
يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما
تبين انه مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا
كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا
توجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكان هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالـ
قوة هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الوجود
من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك ولما امكان الموجودات المكتنفة بها
فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع
الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج
والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه المختلفات احوال الموضوعات
في انفسها قال هذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع ليزول الاشكالات التي تورد ههنا ثم تعرض
لاعتراضات الامام فذكرها مفصلا ومن جملتها انه قال الشيء قبل وجوده منفي صرف فلا يصح الحكم عليه
بالامكان فقال انه خبط منشأه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية ومنها انه لو كان
الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول باطل لكونه وصفا للغير والثاني يقتضي ان يكون للامكان
امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الحادث
ليس بموجود في الخارج بل هو امكان وجوده في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك
الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل
وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ان المقرر من هذه الحكمين في هذا الكتاب على سبيل المعارضة
قال **ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل** لكونهما حادثين لما بيناه من حدوث الاجسام
فان المادة والمدة لا يمكن خلوهما بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة المحتاجة الى
الجسم واما المادة فلامتناع خلوها عما يحلها حينئذ اعني الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة
والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث اذا كان مسبوقا بغيره وهي منقرض على نحو الزمان وقوع

ذ اى جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المنقرض فلا صحة يحتاج الى المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب معينة
مؤدية الى تخصيص وقت الحدوث وتعيينه ويقول ذلك العدم المنقرض لانه يبقى ان الحادث ممتنع
او ممكن فى ذلك العدم وان كان مسبوقا بعدم مطلق غير منقرض فلا يحتاج اليهما العدم الحاجة فى تخصيص
وقت الحدوث الى تلك الاسباب المتوقف على الزمان لتعينه بان لا وقت قبله وعلى التخلف
القابل لانه يبقى ان الحادث فى ذلك العدم ممكن او ممتنع وشيئا مما نبسط القول فيه فى مبحث
الاجسام ان شاء الله المسئلة الاربعون فى ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما قال والقديم يمتنع
عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه اما بغير واسطة او بواسطة فلا غيره وعدم
مستند المعدوم علته فيؤدى الى عدم الواجب بالذات وهو محال الفصل الثالث فى الماهية ولواحقها
من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية وانظارها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة و
عدة مسائل اما المقدمة ففى اشتقاق لفظ الماهية وتعريفها ومواضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات
والحقيقة على ما قال وهى اى هذه اللفظة مشتقة عما هو فالياء فيها للنسبة فمعناها المنسوبة الى
ما هو وانما نسبت اليه لانها تقع جوابا عنه وهو اى الماهية والتذكير باعتبار الخبر ما به يجاب
عن السؤال بما هو هذا هو رسمها وقال شارح المقاصد فسرت بما به الشئ هو هو وتتبينه لئلا يكون
هذا تعريفا الذى لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس
كذلك لان الفاعل ما به الشئ يكون موجودا لا ما به الشئ يكون ذلك الشئ انتهى ويطلق هذه اللفظة
غالبا على الامر المعقول اى الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا بالفعل اذا كان حاصلا فى العقل
وكليا بالقوة اذا كان موجودا فى الخارج حيث يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود فيصير كليا
بالفعل ولا يطلق على الموجود الجزئى وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود وفى الجزئية
المتشخص من حيث هى متشخصة لان التشخص بالوجود ويطلق الذات والحقيقة عليها اى على
الماهية غالبا مع اعتبار الوجود الخارجى فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل يقال ماهيتها وهذه
جارية مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب وقد يطلق الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها واما
المسائل فالاولى فى ان كلا من الحقيقة والماهية والذات من المعقولات الثانية على ما قال

والكلا

بلغ

والكلام من المعقولات الثانية فان مفهوماتها تعرض للماهيات عليها فى العقل كما مر الا ترى
ان كون الانسان مثلا ماهية اى مقولا فى جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا له فى الذهن
المسئلة الثانية فى تغاير الماهية لما يحمل عليها ويصدق عليها من العوارض وانما احتاج الى البيان لامكان
الالتباس لمكان صدقها عليها جزء من الامور المتباينة لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال
وحقيقة كل شئ هو وجود معروض للعوارض والاعتبارات ولهذا عبر بلفظ الحقيقة عن الماهية مغايرة
لما يعرض لها اى يحمل عليها من الاعتبارات اى الاحوال التابعة لها سواء كانت اجزاء لها او اعراضا
لازمة غير مغايرة والا اى وان لم يكن كذلك بل كانت عينها لما صدق ذلك الشئ المعروض لتلك العوارض
على ما ينافيها اى تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق
الانسان على الكثير المنافى لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجرى فى لوازم الماهية فان الاربعة
مثلا لا تصدق على ما ليس بزوج اجيب بان المراد من الصدق على المنافى بالذات ولا منافاة
بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية فتدبر ويكون الماهية سواء كانت جوهرا
او عرضا ولهذا عبر بلفظ الماهية ماخوذة مع كل عارض مقابلة لها اى لتلك الماهية ماخوذة
مع ضده فان الانسان الواحد مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير من حيث هو كثير
وهى اى الماهية من حيث هى غير ماخوذة مع شئ من الاعتبارات ليست الا هى فان الانسان
من حيث هو انسان غير ماخوذ مع الكتابة والضحك والوحدة والكثرة ليس غير ذلك انسان فقط
لا انسان ضاحك ولا انسان كاتب ولا انسان واحد ولا انسان كثير ليس غير ذلك فلو سئل بطرفى
النقيض على سبيل استفهام الفعل المجهول الى الطرف وهذا مرتبته بان قيل هل الانسان من حيث
هو انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب السلب لكل شئ اى ليس بكاتب ولا بشئ من الاشياء قبل
الحيثية لا بعدها اى يذكر حرف السلب قبل الحيثية بان يقال ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب
لا بعد الحيثية بان يقال الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب لان هذه الصيغة قد تكون لا
للعدول كانك قلت الانسان من حيث هو انسان شئ هو اللاكاتب مثلا وهو باطل والى هذا اشار
الشيخ حيث قال فى خاصة الهيات الشفا فان سألنا سائل وقال السلم نجيبه ونقول

انها ليست كذا وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب ايضا من
حيث هي انسانية ليست كذا وكذا بل نجيب انها ليست من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما
في المنطق واعلم انه لا بطرف النقيض لكون الترديد هنا حاصرا البتة فيتحقق الجواب باحد
الشقين بخلاف ما اذا سئل بطرفين لا يكونان متناقضين كان يقال هل الانسان كاتب او ضاحك
هل الانسان كاتب او لا كاتب فلا يتحقق الجواب اصلا ه **المسئلة الثالثة** في اعتبارات الماهية بالقياس
الى ما يعرض لها من الاعتبارات التي هي مغايرة لها وهي ثلثة الاول اعتبار الماهية بشرط ان
لا يكون معها شيء من تلك الاعتبارات الثاني اعتبار الماهية بشرط ان يكون معها شيء منها الثالث
اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شيء منها ولا بشرط ان لا يكون معها شيء منها وتسمى الماهية بالاعتبار
الاول بالماهية المجردة والماهية بشرط لا شيء وبالاعتبار الثاني الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء
وبالاعتبار الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شيء واعلم ان قولهم الماهية بشرط لا يستعمل
بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية عن جميع ما عداها من الامور الزائدة عليها سواء كانت عارضة
لها او لازمة اياها وهذا هو المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة في مباحث الماهية
والمعنى الثاني هو ما يراد بقولهم الماهية بشرط لا في جزء ومادة وهو ان يعتبر انضمام شيء اخر اليها لا
حيث هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث هو امر زائد عليها قد حصل منهما مجموع لا يصدق
هو عليه بهذا الاعتبار فهي مثلا الحيوان بشرط لا جزء الماهية الانسان ومادة لها وبين المعنيين
بون بين والمعنى الاول هو المشهور بين المتاخرين كما صرح في شرح المقاصد بانه الاليق
بالحكم السابق في نفي وجوده كما يأتي وبالجملة هو المجرد ويأتي انه لا وجود له في الخارج اذ الوجود في الخارج
من اللواحق التي فرض عدمها وقيل بل في الذهن ايضا لكون الوجود الذهني من تلك العوارض وقد
يجاب بان للذهن من الخاصية كانه يختبر كل شيء حتى عدم نفسه فله ان يعتبر الماهية مجردة من العوارض
الذهنية وان كانت غير خالية عنها في نفس الامر ولذلك امكنه ان يحكم على الماهية المجردة
عن العوارض مطلقا بانه لا وجود لها في الخارج مع استدعاء الحكم على شيء تصوره لا يقال نظير
ما مر من ان المعدوم مطلقا قد يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار

وجوده

وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فههنا الماهية بشرط لا فرض لها الوجود الذهني في
من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة بها ومن حيث هو وجودها في الذهن قسم
المخلوطة محكوم عليها وكذا الخالية المجهولة مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض
له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث انه فرضه هذا الوصف فرضا قسيم له فان قيل حاصل ما ذكرتم ان
كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهو مخلوط بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها
متصورة غير مطابق للواقع وهو غير مما لا يطابق الواقع فيتحصل ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردة
منه يحكم على المتصورات المجردة لا يوجد في الذهن قلنا ان المجردة بحسب نفس الامر يوجد في الذهن او له
لا يعرضه والفرض هو الوجود في الذهن فلا يصير ان كلما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا يجب كونه
مطابقا للواقع واجيب ايضا بانه لا معنى للمجردة الا ما اعتبره العقل كذلك لا يقال فلا يمتنع وجوده في الخارج
ليس بان يكون مقرونا باللواحق ويعتبره العقل مجردا عنها لانا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء
مجرد باعتبار الذهن ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فقد يرد وقد يقال
المقابلة بانه ان اريد ان الماهية المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر
لكن يوجد في الفرض العقلي بان يعرض له العقل هذا الوصف فلا كلام لا ريب فيه وان اريد انه يوجد
في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فلا يتم
في نفسه وان اريد انه يوجد في الفرض شيء هو مجرد بهذا الاعتبار فلا خلاف فيه ولا يتوجه انه يوجد
ليس شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار لما عرفت من الفرق وههنا وجه لا يتصور بغير تحصيلها الخلاف بين
العقلاء وحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل
فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبارا
جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منهما ما هو مجرد عنها بحسب الواقع هكذا
هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول في الخارج بكون الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها
هو المذكور في كتب المتاخرين لكن الشيخ في الهيات الشفا جعل حقيق كون الماهية من حيث هي
ليست الا هي على ما مر في المسئلة السابقة قال وههنا شيء يحتاج ان نعلم وهو انه حق ان يقال ان الحيوان

بما هو حيوان لا بوجه ان يبقى عليه خصوصه وعمومه ولم يتحقق اذ بقي الحيوان بما هو حيوان بوجه لا يبقى عليه خصوصه
او عمومه وذلك لانه لو كانت الحيوانية بوجه لا يبقى عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان
ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان يقول الحيوان
بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء اخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء اخر موجودا
في الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل الافلاطونية موجودة في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء اخر وجوده في
الذهن فقط انتهى كلام الشفاء فليتدبر والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس والمادة
في الشفاء ولخصه المص في شرح الاشارات حيث قال لفظ الكليات ما يتصور معناه فقط بشرط ان لا يكون
ذلك المعنى وحده ويكون كلما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزء منه
ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان لا يكون لذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه وقد
يكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير محصل بل يكون مبهما يحتمل
لان يقع على اشياء مختلفة الحقائق وانما يحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء
وقد يكون متحصلا بنفسه وما انضاف الى المعنى المذكور لا يكون مبهما ولا محصلا لان يقع على اشياء مختلفة
الحقائق بل يقع حين يقع على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذا تفسير في ان المعنى الاول يقع على
الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق يحط قوامه لذلك المعنى في الصورة الاولى ويبقى فضلة
ولاحق به بعد المتقوم في الصورة الاخيرة فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا
وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق
فلا يصدق الحيوان على المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يبقى له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون
معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال انه حيوان
كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق مخصصا ومحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول والجزء
ويتقدم عليه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو عينه
حاد ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدم في العقل بالطبع لكنه في الخارج عينه حيث
لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويصيره هو هو بعينه والحيوان

الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي ينضاف اليه محصلا لا يتغير احتمالا في
الحقيقة بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكذا الانسان فظهر الفرق بين الاشياء
التي تدخل على معنى وتجعلها اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله متفقة الحقيقة
المص في شرح الاشارات فمن المتاخرين من بان هيهنا اصطلاحين وحكموا بان قول المص ره وقد يؤخذ
الماهية محذوفا عنها ما عداها وفي بعض النسخ جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا
ولا يكون مقولا على ذلك المجموع هو الماهية بشرط لا شيء خلطا بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على
الاول لان قوله محذوفا عنها ما عداها لا يختص به ولا مدخل فيه ما عداها ولا يمكن حمله على المعنى
الثاني لمكان قوله ولا توجد الا في الاذهان فان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف في
امكان وجودها ذهنا وخارجا وقال شارح المقاصد واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ بشرط
ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وعلى
الماهية بالجنس لما انه بشرط الجزء من ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حدها اورد هذا الكلام في كتاب
التجريد على وجه يشعر بانه ليس من تصانيفه ونقل كلام المص الى قوله وصادق على المجموع الحاصل منه ومما
انضاف اليه ثم قال وهذا خبط عظيم فذكر لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين في
الكلام بشهادة صادقة على ان كتاب التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب اليه غيره انتهى
المقاصد وتبعه القوشجي فانسبا هذا الخبط والخلط الى المص وقال المحقق الشريف بعد تقرير الاصطلاحين
اذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله محذوفا عنها جميع ما عداها ان فسر به المعنى الاول واما قوله بحيث
لو انضم اليها فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول فجمع العبارتين ههنا لا يليق الخبير في المعنى الثاني هو
المعنى حقيقة والمذكور ههنا هو الاصطلاحين معا فانا نقول لا فائدة لغرض الاصطلاحين وما يترتب عليه
انه هناك يحصل مجموع لا اتحاد بينه وبين اجزائه في المعنى الاول انتهى فان سبب المدقق
هذا الخلط والخبط الى المص وانكر تحقق الاصطلاحين وقال ان ليس هناك اصطلاحان فان هذه
الاعتبارات الثلاثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء الماهية وغيرها وحاصل كلامه في هذا المقام هو ان
انما هو الماهية المجردة لكن لا بحيث لا يقارنها شيء من اللواحق اصلا كما اعتبره القوم وسموها بالمعنى الاول

اذ لا يتصور اعتبارها كذلك فائدة بل بان يعتبرات كل ما يقارنها فهو زائد عليها غير متحد معها فهنا
تجريد الماهية من اللواحق وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كلما يوجد في الخارج فهو متحد
مع ما يقارنها سواء كان ذاتيا لها او عارضا لان المراد باللواحق هي المحمولات وهي متحدة مع موضوعها
في الخارج لكون معنى الحمل ذلك فهذا هو مراد المص وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان الماهية
قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كلما يقارنه زائدا عليه فلا يكون
المعنى الاول محمولا على ذلك المجموع ولما اورد المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان الجنس بمعنى
المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود
المركب واما في البسائط فما انتقد عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة لها في الخارج فتنفى وجود الماهية بمعنى
المادة فهذا لما فهمه الشيخ بل هو عليه الامر في نفس الامر فان المادة موجودة في الواقع لجزء
لا بد من كون الماهية بشرط لا شيء جزء الماهية المأخوذة مع العوارض ان تكون جزءا لها في الخارج لاحتمال ان
يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد يتبها العوارض المحمولات وهي في الخارج ليست اجزاء لها فهذه
لم يقتصر في توجيه هذا المقام واما ما حققه المحقق الدواني في ان تجريد الماهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الاشياء
فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون آخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد
في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة لا يقبل حصولها اخر اصلا من الهوية العينية فهي بهذا الاعتبار
موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تحقق خاص وهو فصل زائد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار
واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء او بعض اشياء معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس ويكون
شرطا ان لا يتصل بالعوارض فيكون هو مأخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض
هو موجود وهو محل النفس فالذي نفى المص وجوده هو الماهية بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود
الماهية بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداها او عن بعضه وعلى الاول
لا يكون موجودة اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودة في الجملة فلا يصح
كلام المص قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه فكلما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة
بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع لو اعتبر مجردا محصلا الى التشخص او بحيث

بالنسبة

لو انضم

لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار محمولا على المجموع و
حيث حكم بانتفاء المادة اراد بها الماهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة لم يخرج من ذلك
ثم قال والامر في توجيه العبارة هين اما ان يحمل قوله مجردة عنها ما عداها على التعميم ويوجه ما
بعض النسخ مجردة عنها جميع ما عداها وح لا تخرج من قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك
من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض تحولات الاجمال الى المناسبة واما ان يحمل على الاول
ويكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداها بطريق الاستخدام
والله ولي الخير انتهى هذا ما قالوا في هذا المقام واقول وبالله التوفيق تحقيق المقام انه لما تقرر
في المسئلة السابقة ان الماهية من حيث هي ليست الا هي وان اللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية
وان جميع الموجبات محصلة كانت او معدولة منتفية عنها في تلك المرتبة فالماهية في تلك المرتبة مجردة
عن جميع ما عداها الا عدم فقول المص مجردة عنها ما عداها اشارة الى الماهية من تلك الحيثية على ان
مجردة عنها ما عداها يعني الماهية لا معقولة ثانيا في القول بل المعقول الثاني انما هو قوله بحيث لو انضم اليها
فالماهية المجردة عنها ما عداها هو المعتبر وهو منقسم الى الاعتبارات الثلاثة فالمراد من المجرد
المجرد في تلك المرتبة لا المجرد في نفس الامر هو المعتبر في الماهية المجردة التي هي قسم من الماهية المجردة بل المجرد في نفس الامر
التي هي المقسم فمفاد المجرد في كلام المص هو معنا فقط وفيها وبناها في كلام الشيخ حيث عبر عنها
من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة واما بيان انقسامها الى الاعتبارات الثلاثة فهو ان اعتبار الماهية المجردة في
ما عداها في الحسن اعتبارها تامة محصلة فهي في مرتبة تقرر ذاتها قابلة لان تعتبر تامة بقياس
تعتبر غير تامة بشيء بل محتاجة في تمامها وتحصلها الى امر ينضم اليها ويتحد به بوجه من الوجوه
واذا اعتبرت غير تامة بل محتاجة الى امر سواء كان ذلك الامر مقوما لها او محصلا لقوامها او محصلا
لنحو من انحاء الخصوص غير المقوم فهي قابلة لان تعتبر مع ذلك الامر وبشرطه ولان تعتبر لا بشرطه
ولا لا بشرطه بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها وبهذا
الاعتبار قد سميت مجردة وبشرط لا فكلما فرض منضما اليها مقارنا لها يكون زائدا عليها لا يتحد
ولا يكون هي محمولة على ذلك المجموع ومتحدة به بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هو اعتبار

بشرط لا شيء اخر فلا يصح ان نجعلها الاعتبارات اخر فصح ان الماهية المجردة بشرط لا هي التي لا يعرض شيئا
اليها يكون زائدا عليها ويكون هي غير محمولة على ذلك المجموع ولذلك عبر المصنف عن الماهية المجردة
في القسم الاول من الاقسام الثلثة بقوله بحيث لو انضم اليها اولا ثبات قولنا فصح في هذا العنوان على الماهية
المحمولة بقياس بعضها الى البعض سواء كان هناك اصطلاح اخر او كان ذلك جزئيا من جزئيات هذا الا
وامثاله وجود الماهية بشرط لا بهذا المعنى اعني بالنسبة الى جميع ما يقارنها خارجا لا ينافي جواز وجود
اعني الماهية بشرط لا بالقياس الى ما يقومها الجواز ان يقارنها ما يحصلها اعني ما يحصلها ما بحيث يجوز العقل
وجودها معه كما في الصورة الجسمية فانها نوع محصلة في نفسها جنس غير محصل بالقياس الى ما يحصلها من
الصور النوعية فاذا اخذت بشرط لا بالقياس الى الصور النوعية يجوز العقل وجود ها في الخارج بما
من المحصلات التخصيصية كما عرفت سابقا فانطبق كلام المصنف على ما هو المشهور واندفع توهم المخالفة
غير تكلف ولا تحمل اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم انه بما اشرنا اليه من جعل مورد القسمة
الماهية المحضة وقد عرفت ما عدا ها في نفس الماهية وجعل الاقسام الماهية الملحوظة مع ما عدا ها وجودا
وعدما في نفس الامر اندفع ما تشكل من توهم مخوف كون الشيء قسيما لنفسه بان القوم جعلوا الماهية
منقسمة الى الماهية المجردة اي بشرط لا والى الماهية المخلوطة اي بشرط شيء والى الماهية من حيث هي هي اي
لا بشرط شيء ولا شك ان الماهية من حيث هي هي نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة الى هذه الاقسام
فقد جعلوا الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وقد يدفع بانهم بالماهية في مورد القسمة بيان الاطلاق
الماهية وعدم تقييدها بشيء اصلا وفي القسم تقييد الماهية بهذا الاعتبار والفرق بينهما خفي واما ما ذكر مع
جعل مورد القسمة حال الماهية ففيه ان الحال المضاف الى الماهية ليس معتبرا باعتبارها ولا تحصيل
مادة التحير والتوهم المذكور بها قطعا لان تحرير قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له في الجملة
ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا **ويؤخذ** اي الماهية **لا بشرط شيء** اي من حيث هي هي من غير النظر الى انه
هل يقارنه شيء في نفس الامر ام لا وهذا هو القسم الثالث من الاعتبارات الثلثة وقد طوى ذكر
الثاني اعني الماهية بشرط شيء هاهنا لظهوره فان الحقائق الموجودة في الاعيان ماهيات بشرط شيء اذ
لا يمكن ان يوجد ماهية الا وقد لحقها شيء من العوارض فلا حاجة الى اخذ هذا القسم ولعتباره

بل تسميته بالاعتبار على سبيل المشاكلة وسيشير اليه **وهو** اي الماهية المأخوذة لا بشرط شيء والتركيب
باعتبار المجرد **كلي طبيعي** والمراد من الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي تعرضها الكلية اعني كون الشيء كليا اذا
حصلت تلك الطبيعة في العقل قال الشيخ في اول خامسة الهيات الشفاء في بيان معنى الكلي والجزئي
ان الكلي يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى
الذي جائز ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث
الطبيعة ان يقع على كثيرين ولكن الكثيرة يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال
كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقع على كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل عليه دليل
الشمس والارض ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن
ان يقع على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي فهو الذي
نفس تصوره يمنع ان يقع على كثير كذات زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا له وحده
وينبغي ان يعلم ان غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذي يمنع من الوقوع
الصدق على كثيرين انما هو نحو من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمنع منه وهذا النحو هو
الاحساس الشامل للمشاهدة والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المرسوم بالتعقل ويظهر من هذا ان
مناط الكلية والجزئية انما هو نحو الادراك فزيد مثلا ان ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئي وان
ادرك بالتعقل فهو كلي ومن هذا التحقيق يظهر الفرق بينهما بين الجزئي والكلي المفروض مثل اللاشيء حيث
يمتنع فرض صدق واحدهما على كثيرين دون الاخر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على كثيرين
هذا وقال في تابعها وهو بيان كيفية لحوق الكلية للطبائع الكلية بهذا المعنى فقد تحقق اذن ان
الكلية الموجودة انما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كلية ثم قال وقد
صح ان الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى
بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية في عمرو وكانت ذاتها انما هي الحد موجودة في زيد كان ما
لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو وعلى انه كان من العوارض ماهيته مقولا بالقياس
الى زيد واما ما كان تستقر في ذات الانسان استقرار فيه محوجا الى ان يصير مطالقا على انه

او بوجود او بعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا المعلوم ويلزم من هذا ان يكون ذات واحدة فيها جميع
فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة
موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان يتوهم له حيلة سلبية ان الانسانية واحدة لكن لحقتها
اعراض عمرو واياها بعينها لحقتها اعراض زيد فان نظرت الانسانية بلا شرط اخر فلا انتظرت الى الاعراض
بوجه ما على ما علمناك فتعين بان انه يمكن ان يكون الطبيعة موجودة في الاعيان ويكون بالفعل كلية اي
وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية للطبيعة اذا وقعت في التصور الذهني فاما المعقول
في النفس من الانسانية هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة
موجودة او متوهمة لحكمها عندها حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد
اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات
مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي
جزئية ومن حيث انها مشتركة فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما سلف فهي كلية
لا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة يعرض لها نسبة
بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة كثيرة
لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافة كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من
كل في شخصيته لا محالة ثم بين ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى التي في تلك النفس الجزئية او في نفس
اخرى مشتركة في كلي اخر صار فيها هذه الصورة وصور اخر كجنس الصورة العقلية وان كان
ان يتصور ذلك الكلي ايضا فيكون حصول صورة صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا فلم
وينقطع بانقطاع الاعتبار هذا ما اوردنا من كلامه هاهنا والغرض منه ان يعلم ان الكلية
معناها المطابقة والاشتراك بين الكثيرين وانها انما تعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج
وانه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة للكثيرين ومشتركا فيها لهم كون الكلية
المطابقة والاشتراك ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكونان متقابلين كما هو
المتوهم واما معنى مطابقة الصورة المتخصصة للكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله وهذه اي هذه الصورة

الجزئية

الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها الكلية الى ما كليته لانها الامور من خارج على وجه ان كل
تلك الخارجيات سبقت الى الذهن جاز ان يقع عنها هيئة هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد منها
النفس هيئة بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تأثير جديد لا بحكم هذا الجواب المعتبر فان هذا هو الاثر
السابق مجردا عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان يكون احد هذه المؤثرات شيئا غيرها لوقع
المفروضة وصيغها اتى بها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة
صورة الواحدة الشخصية للكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين اذا جرد عن العوارض واللواحق
كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد شبه ذلك بخواتيم منقوشة بنقش واحد
فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة لو ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها اخر منها لم يتأثر
الشمعة بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو
ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها
لتلك الصورة ولما نطابق تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما تكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون
كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد هو المطابقة بمعنى المحمول المتعارف اما اذا كان المراد ما ذكرناه
فلا يرد له اصلا فلا حاجة الى ما اجاب به عنه المحقق من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية
لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا قال ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات اصلية وعلاوة
الصورة العقلية فانها كالاظلال المنتسبة للامر بنا يعتبرها هذا بيان معنى المطابقة واما بيان معنى
اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج
فاذا تشخصت بتشخص اي واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذلك الواحد فلو اذا تشخصت بتشخص
كانت عين زيد ولو تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف من ان
الكلية اذا فسرت بالاشتراك يمتنع عروضها للصور المعقولة كما يمتنع عروضها للموجود الخارجي
بل انما تعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه
يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور هذا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك وغفل عن انه
عين المعنى المراد من الاشتراك واعلم ان الطبيعة اي الماهية لا بشرط شيء انما تسمى بالكلي لكونها

معروضة للكلية بالقوة وانما قيد بالطبيعي اي المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي العقلي فكما ان الكلي
العقلي منسوب الى العقل كذلك الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني الخارج ويحتمل
لفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا للمفهوم المقول على الكثيرين اعني لهذا العارض ثم اطلق على معروضه
فقط وسموه الكلي الطبيعي ثم اطلقوه على مجموع العارض والمعروض وسموه الكلي العقلي ولعلهم اعتبروا
الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية بالقوة دون الصورة العقلية مع
معروضيتها بالفعل لان حقيقة المقابلة مع الكلي العقلي انما يتحقق بحيث يوجد في الخارج فقط
كما ان العقلي يوجد في العقل فقط على انه لا فرق كثيرا بين الماهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة
في العقل لعدم الحاجة الى الانتزاع لاتحاد الصورة الحاصلة مع الماهية لا بشرط في العقل
ان الكلي الطبيعي اعني الماهية لا بشرط شيء **موجود في الخارج** لان الماهية بشرط شيء اعني الشخص موجود
في الخارج بالضرورة والماهية لا بشرط شيء اعني الماهية جزء منه على ما قال قدس سره **وهو جزء من الاشخاص**
على ان يكون الجملة حالا لا من الضمير في موجود وذلك لان الشخص عبارة عن الماهية بشرط ما وحال
فاذا كانت الماهية بشرط ما موجودة كانت نفس الماهية اعني الماهية لا بشرط موجودة قال الشيخ في الشفاء
الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار نفسه ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى الا
حيوانا وانسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص
او الحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشيء ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده
ومعلوم انه اذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان
بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض
له او لازم ما للطبيعة الحيوانية والانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل
شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لا انه في حقيقته وماهيته
الا بحسب حيوانا ما وليس يمتنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان
لا باعتبار انه حيوان على حال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فالحيوان ما موجود
الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو بالبياضية موجود

في المادة على انه شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة وان كان عرض لتلك الحقيقة ان تقارن في الوجود امرا آخر
ثم قال بعد نفي كون الحيوان بشرط لا موجودا في الخارج كما نقلنا عنه سابقا عن الشفاء فاما الحيوان
مجردا لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان مع الف شرط
يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون
مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج
شرائط واحوال انتهى واعلم انه ليس المراد من الاستدلال بكون الكلي الطبيعي جزءا من الشخص الموجود
على كونه موجودا انه جزء خارجي له وانه موجود بوجود على حدة وراء وجود الشخص كما هو شأن الاجزاء
الخارجية بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا الموجود في ضمن هذا
شخصا آخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في الخارج فهو متشخص في ذاته متعين
في نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكان في كلام الشيخ المنقول انفا اشارة الى هذا كيف و
الكلام في الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص المنافي فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد
غير متناهية وهذا المحذور غير وجوب كون كل موجود في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع
كون اشتراك الكلي بين كثيرين بحسب الخارج ولزم منه امتناع حمل الكلي الطبيعي على ما هو
له ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود على الكل بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من
الجزء العقلي للذات الموجودة في الخارج هو ان العقل يحلل تلك الذات اليه والى غيره كما يحلل العقل
ذات الموجود اليه والى كونه موجودا والوجود لتلك الذات سيما اذا كان ماهية لتلك الذات فان
ماهية الشيء ما هو به الشيء هو هو فكيف يمكن كون الشيء موجودا مع كون ما به ذلك الشيء هو هو
غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من منع وجوب كون الاجزاء العقلية للموجودات
الخارجية موجودة مستندا بان العمى جزء لهذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه
وذلك لان العمى جزء المفهوم هنا الاعمى الذي هو عرض بالنسبة الى ذات الاعمى لا لذاته وكلامنا
فيما فرض كونه ماهية للذات الموجودة كالحيوان ههنا فوجيه المقام على ما قررنا بيننا الكلام على الاستدلال
بالجزئية كما هو المشهور والمتبادر من كلام الشيخ حسب الظاهر انه لا يجب بيان المقام على الاجمال الملازمة

المحقق الشريف وغيره وتبعهم القوشجي من ان تحقيق مذهب القائلين بوجود الطبايع في الاعيان ان [الطبايع]
موجودة في الاعيان وح يكون الدعوى بديهية غنية عن الاستدلال فان ذلك الزعم فيه
في المقام لا يستقيم في مبحث التشخص اذ بل لان الدعوى اعني كون الطبيعة بمعنى الماهية لا بشرط شيء [موجودة]
في الاعيان حين فرض كون الشخص بمعنى الطبيعة بشرط شيء موجودا في الاعيان بديهية غنية عن الاستدلال
وان احتاجت الى تنبيه فالدليل يتوهم ان كون الماهية بشرط شيء موجودة اعني احتياجها في الوجود الى
شرط ما وحال ما مانع عن ان يكون هي نفسها ملحوظة بذاتها لا بشرط شيء موجودة وغرض الشيخ من
ذلك التنبيه لا الاستدلال بكون الطبيعة جزء للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته تدعي قوله
الذي هو جزء من حيوان ما موجود توهمها اياه وذلك لان هذا القول لا يستلزمه على حدته
وان كان دالا على ان تفرع هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن
بالبيان صريح في ان تفرعه عليه انما هو لاجل ان مقارنة حال ما وشرط ما غير مانعة عن اعتبار وجود
الحيوان بما هو حيوان لا ان مقارنة البيان في الوجود للمادة غير مانعة عن اعتبار وجود البيان بمجرده
فالمراد من الجزء هو جزء من حيث هو متخصص اعني جزء مفهوم المتخصص والغرض من اقتحام الجزئية
انما هو تعيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه وكذا الحال في كلام المحقق وكيف
لا يكون المراد هو جزء الحد والطبيعة لا بشرط ليست بجزء حقيقة بل الجزء حقيقة انما هو بشرط لا على التحقيق
جمع ذلك قال المحقق الشريف ههنا بحث وهو انه اذا سبق الى الذهن واحد من الافراد
لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع
من مطابقة الكثيرين حتى يحصل في النفس صورة عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن
من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض والمعروض هناك متحدين في الوجود كان المعروض
موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى يتصور وجود ذلك العارض له في الخارج هو تشخص خارجي مركب
في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج موجود اذا تصور هوية ذاته كان صورته
بل في الخارج موجود اذا تصور وجرد عن تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل
لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبائع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها

واور

واخرى عن الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود
الطبايع في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين الافراد
لزمه ان يكون الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود
خارجي متعين في ذاته غير قابل للاشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور
هوية ذاته انتقش صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو كذلك بلا كلام فيه وان اراد ان في الخارج
موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من [قال]
لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام
المحقق الشريف اقول نختار الشق الثالث والنزاع بيننا وبين النافين معنوي فانا نقول
الصورة المجردة المنتزعة عن الشخص ماهية للفرد وهو موجود في الخارج فيجب ان يكون ماهيته موجودة [في الخارج]
ولا ينفي وجود الماهية من حيث هي في الخارج ان يكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر في كلام الشيخ
انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان
بحال ما موجودا فيه والنافي يمنع كون الماهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون
النزاع الا في العبارة نعم يمكن ان يقال ان مراد النافي هو ان الماهية ليس لها وجود على حدة يتوهم ان من
يقول بوجودها يقول بوجود على حدة وح يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع مذهبه الى مذهبنا
لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان
الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور انه ذلك بمعنى كونها جزءا من المخلوط
الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما
من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق او جزء مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق
الكل عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه وانما التغاير والتمايز
بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه انتهى والطبيعة لا بشرط
شيء صادق على المجموع الحاصل منه ومما ينضم اليه او على الطبيعة بشرط شيء وهو الثاني من
الاعتبارات الثلث الذي قد طوى ذكره سابقا واشار اليه ههنا فالجزء انما هو حيوان

شئ خاص فعلى هذا الحيوان وهذا الحيوان الجزئي الشخصي المشار اليه منه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان
ومما انضاف اليه من المشخصات وهو الحيوان بشرط شئ وهذا الكلام يدل على ان المراد بالجزئي فيما مر منه
هو جزئي من الاشياء ليس هو الجزئي حقيقة بل جزء الجزئي كما عرفت **والكلية العارضة للمهية** اي الكلي
هو كلي من دون ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ في الشفاء الكلي من حيث هو كلي شئ ومن حيث هو شئ
يلحقه الكلية شئ فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او
فهناك معنى غير معنى الكلية التي **يقال له الكلي المنطقي** لان المنطقي انما يبحث عنه من حيث هو كلي
لا من حيث هو انسان او فرس **ويقال للمركب** من العارض والمعروض كالانسان الكلي **الكلي العقلي** لكونه مما
لا وجود له الا في العقل لما عرفت من ان الكلية لا تعرض للطبيعة الا اذا حصل في العقل **وهما** اي الكلي الطبيعي
المنطقي والكلي العقلي **ذهنيان** اي هما من المعقولات الثانية اما الاول فلما مر في الفصل الاول واما الثاني
فلتركبه منه ومن ليس مثله في ذلك **فهذه اعتبارات ثلثة يمتنع تحصيلها في كل مهية معقولة** اتفق الشيخ
رحمه الله وغيره من الناظرين في الكتاب على ان هذه اشارة الى الاعتبارات الثلث للكلي والاشبه انها اشارة
الى الاعتبارات الثلث للمهية لان المسئلة كانت فيها وحديث الكلية جملة معترضة فليتدبر
المسئلة الرابعة في بساطة المهية وتركبها **والمهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له** اي لا بالفعل ولا بالقوة
وهو البسيط الحقيقي والمطلق او ما لا جزء له بالفعل وان كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية
فانها قابلة لان يحللها العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والغير المطلق **ومنها مركبة
وهي ما له جزء** اي بالفعل وهو المركب الحقيقي والخارجي او بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي **وهما**
اي المهية البسيطة والمهية المركبة معا اعم من ان يكونا حقيقيين وغير حقيقيين بل لكل من المهيتين قوله
موجودتان ضرورة فان ما هو ضروري في وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبيت والبسيط الخارجي
كالسواد والبياض فانه لا ريب ان وجود السواد مثلا بديهي كما ان وجود المركب من الاجزاء الخارجية وكان ان
الانسان ضروري كما ان تركبه من الاجزاء الخارجية واما البسيط لا يعلم الوجود البسيط بهما
بوجوده انما المركب المنبه لكونه كل كثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل بالضرورة هو وان كان
والمنافين عنه مندفعة لكنه بينا في دعوى الضرورة وكذا الاشتراك لا يعلم به بابطال الكثرة

ووصفاهما اعتباريان اي البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية العقلية وليس في الخارج ما يطابقهما
متنافيان اي متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين المذكورين فان كون الشئ ذا جزء وعدم كونه
ذا جزء لا يصدقان على شئ واحد ولا يرتفعان عنه **وقد** يؤخذان بمعنيين آخرين وهما كون الشئ جزء الاجزاء وكونه اقل
كلا بالنسبة اليه وح **يتضايفان** اي يتقابلان تقابل التضايف فالمعتبرات الاولان حقيقيان والآخران
اضافيان فاذا اقيس البسيط الحقيقي مع البسيط الاضافي يكون بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين
المركب الاضافي والمركب الحقيقي فان البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء
له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له
لجواز كونه ذا جزء والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي
وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وهذا معنى قوله **فيتعاكسان
في العموم والخصوص مع اعتبارهما عامين** وما يورد عليه بان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا
اضافيا بان لا يعتبر جزءا من الآخر والقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء
البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شئ فضلا عن اعتبار
ذلك مما لا وجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء لمركب
كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شئ كالواجب وبالعكس
في مركب وقع جزء المركب آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار
الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء و
بالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز
ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه **ولا يتحقق الحاجة الى الجاعل في المركب فكذا في البسيط**
ان العقلاء بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في مهيته قال شارح المقاصد ذهب
المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
الى انها ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة
دون البسائط انه اول وجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم فانهم ذهبوا الى ثبوت المهيات في العدم

من غير فاعل واما وجه ذكر الخلاف تشبيه اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب في جعل الماهية ماهية علما
منه دليلهم كما مر واما الجعل البسيط اعني كون الصادر عن الفاعل نفس الماهية فالظاهر انه يمنعه بعضهم
سواء كان ذلك بالذات او بالعرض اعني ان يكون الصادر بالذات هو نفس الماهية ويكون الوجود
منها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص ويلزمه الهوية المسماة بالماهية لا من
وما يكفيه في شرح الاشارات وما نقل عن المشائين منهم ينبغي حمله على ذلك الا انهم ينبغي الاشتراك
الامر وعلى ما ذكرنا ينبغي حمل مذهب المتكلمين ليبقى على الجعل المركب كما حققه هنا ثم انه مستند المذهب
الاول امور الاول ان علة الحاجة هي الامكان وهو عارض الثاني انه لو لم تكن الماهية مجعولة لارتفع
معا لان ما فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية الماهية به فهو ليس ماهية في نفسه والمفروض ان
ما هو ماهية ليس بمجعول الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بدون الفاعل فهو في ثبوت الماهية
فيكون تقررها بالجاعل والجواب عن الاول ان معنى حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منه
وعن الثاني ان المجعول هو الوجود الخاص وما هو من افراد الوجود لا ماهية الوجود ومفهومه
وعن الثالث انه ليس تقرر الماهية الا وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه لا يدل على الجعل
الذي فيه فرعوا انه ينبغي ان يكون مرادهم ومستند المذهب الثاني ان كون الانسان انسانا
لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو ممنوع لانه
عنه يمنع استحالته على طريق السالبة في العدم ورد بان السلب الصادق على الانتفاء حال
هو ان المعدوم ليس انسانا لا ان الانسان ليس بانسان والحق ان استحالة سلب الشيء عن نفسه ضروري
ومستند المذهب الثالث شرط المجعولية الامكان المشترك للنسبة وهو يدل على انتفائه
غير متصور في البسيط دون المركب والجواب ان الامكان المقتضي لها النسبة اللازمة للماهية
اما هي باعتبار الماهية والوجود وهي شاملة للبسيط والمركب هذا ثم انه قال شارح المقاصد
التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسألة انه ... ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة
الى ماهية الممكن واخر بالنسبة الى الوجود حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية ثبوت
في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية

بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام معنى ان المراد ان الماهية من حيث هي ليست مجعولة كما انها ليست
موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غيره لان من العوارض يجوز ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا
فيها ليس مما يتصور فيه النزاع ويتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف
وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء
وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة ومنها
ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه ولا خفاء فان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط
من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة اذ لا يعقل
مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية بمعنى
في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يعرض للماهية من حيث هي
ويحتمل انه يريد بها نفي الماهية من حيث المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن
الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهيات مطلقا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من لوازم
الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم
ماهية المركبة دون البسيطة وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية قال ولكن لم يتحقق
نزاع في المعنى هنا وقال شارح المواقف وفيه اي فيما ذكره المواقف بحث لان البحث عن لحوق الماهية
انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها
فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة ولقائل ان الماهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجود
الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهيات الممكنة مطلقا وان فسر المجعولية بالاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتفصيل بكلفة ثم قال والصواب
ان يقال معنى قولهم الماهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر
فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة
بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا وتلك الاخرى مجعولا
لها وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في

الخارجي لكن محتاجة اليه في وجودها

الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا
في الخارج فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب
متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها
مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهية في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي
ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها
بهذا المعنى فالحق الذي لا يتوهم بطلانه في القول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها كذلك هو صحيح
على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالوجه
لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة
لهما معا وان اراد ما هو القائم بكلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في
ثبوت المجعولية بحسب الوجود ونفي المجعولية بحسب الماهية ويمتازان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع
النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا المذهب صوابا بلا شبهة انتهى اقول وهذا كلام لا غبار عليه الا انه
ينبغي ان يحقق معنى جعل الماهية متصفة بالوجود لئلا يتوهم ان الماهية والوجود كليهما حاصلان بلا جعل
وانما الجاعل انه يجعل احدهما متصفا بالاخر على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من الجاعل
انما هو امر واحد يحلله العقل الى امرين ويجعل احدهما متصفا بالاخر فهذا هو معنى جعل الماهية
بالوجود لا مرة بعد مرة ثم اقول لكن هذا الكلام ليس يرفع النزاع فلم يحصل معنى صحيح للحق الى الان بل الحق
كما اشار اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب للماهية مع قطع النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل
في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل البسيط للماهية دقيق لا يفهمه الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت
الماهية في العدم من المتكلمين ورآها محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب
منهم الى ذلك كالمعتزلة لم ير حاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفى الجعل الذي بمعنيه المتنازع فيه
المثبتة والقائلة بنفيه لكونه غير معقول او المعقول لما توهم ان الجعل تركيبا ولم يمكنه توهم التركيب
في البسيط نفى الجعل فيه واثبته في المركب فيمكن ذهابه الى الوهم لكون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل

هذا

هذا تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فنقول
اذا عرفت هذا فحيي كلام المص ان تأثير الفاعل لما كان في نفس الماهية لا في جعل الماهية ماهية ولا في جعل
وجودها لا مرة في المتن في بحث حاجة الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الجاعل لكونهما
ممكنين فالماهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على التسوية مجعولة بالجعل البسيط
الذي عرفت هذا الكلام ليس اختيار الشق من هذه المذاهب الثلاثة صريحا واختيار المذهب القائل
بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل مما لا يخفى **وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما**
سلب القيام بالغير بان يكونا من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند من
يقول بجنسية الجوهر **وقد يفتقران الى المحل** و يقومان به وذلك اذا كانا من الماهيات العرضية مثال
المركب السواد ومثال البسيط النقطة على قول **المسئلة الخامسة** في احكام اجزاء الماهية المركبة فمنها
ان جزء الماهية متقدم عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي والذهني واليه
اشار بقوله **والمركب متركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج** لكن
التقدم بينهما فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم
بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب
يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية بشرط السبق بمعنى ان عدم
اي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء اخر وان احتاج عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة
المركب الى سبقه على عدم سائر الاجزاء فالسابق لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدم
جزئين معا لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم السبق بل كلاهما معا علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل
المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب المتحقق على تقدير تسليم كون عدم الامر الشخصي
شخصيا وكذا الكلام في اعدام سائر العلل الناقصة فان كلا منها علة تامة لعدم المعلول فعلى هذا
الفاعل مثلا مع عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل مدخل في عدم ذلك الجزء فعدم
ذلك الجزء هو العلة التامة لعدم المركب والا فمجموع العدمين علة تامة له ثم انه قد قيل ان عدم
الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية بخلاف العلل

فانه يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء الماهية وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم الماهية ويلزم هنا القول
كونه غير المركب الواحد الشخصي كليا متعددا افراده لكل واحد منها على جزء واحد من ذلك المركب بجهة لا عدم
بالقياس الى المتعدد اعني علله الناقصة اذ ليس عدمه عين شيء من تلك الاعدام وهو اي تقدم الاجزاء على
علة الغني عن سبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب حين تحقق الكل امتناعا وتحصيل الحاصل
فهذا الغنى عن السبب ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني بان يكون تصديق العقل بثبوت الجزء
للماهية غنيا عن الوسط سمي الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى غنيا عن السبب
هذا معنى قوله فذو قياسه الذهن بين وباعتبار الخارج غني وليس المراد الغنى عن السبب مطلقا
في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلوازم الماهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج علية
الا سبب مجدد حال تحقق الماهية لامتناع تحصيل الحاصل كما في الاجزاء فحصل للجزء خواص ثلث
الاولى تقدمه في الذهن والخارج الثانية الاستغناء عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء
عن الواسطة في الثبوت واحدة وهي الاولى متعاكسة اي كل ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل
ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فيكون خاصة مساوية مطلقة وههنا اشكال قوي قد تحيروا
في دفعه وهو انه ان اريد بالخاصة الاولى التقدم بحسب الوجودين جميعا وهو الظاهر فما صرح به
الائمة فالجزء الذهني كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي وان اريد ان الجزء الذهني متقدم في
الذهن والخارجي في الخارج فالعلة الفاعلية مثلا متقدمة وليس بجزء واختلفوا في التفصي عنه
فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض له الجزئية متقدم في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا
في الخارج باعتبار كونه مادة وصورة وفيه المحقق الدواني فذهب الى ان الجزء هو المأخوذ مادة لا جنسا
او فصلا وهو متقدم في الوجودين وان المادة العقلية الصرفة كما في البسائط جزء حقيقي
لا من تركيب الحقيقة ولا يخفى ما فيهما وذهب المحقق الشريف الى ان الخاصة الاولى هي تقدم الجزء مع كونه
باعتبار الحمل لم توجد الاجزاء الخارجية والعلة وباعتبار التقدم لم يوجد في اللوازم البينة
بالذات على الاطلاق وهو جعل هذه الخاصة خاصة للاجزاء المحمولة لا مطلقا قال وانما
وقع الاشتباه في هذه الخاصة لانهم في بيان الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان التقدم

مرزا

مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة المطلقة للذاتي هي التقدم على الماهية في الوجود
وكذا في العرضين ولم يريدوا ان الذاتي متقدم على الماهية في الوجود الخارجي اذ لا تغاير في الوجود
الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء ان كان جزءا ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني
وان كان جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد تعرضوا لبيان تقدم الجزء مطلقا اقول
بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال ولنا ان نقول المتقدم كون الشيء متقدما على المركب مع كونه
خارجا عنه خاصة مطلقة للجزء ولا انتقاض بالعلة الفاعلية هذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب
الشارح القديم الى ان المراد بتقدم الجزء على الكل تقوم الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية
ورد بانه لا معنى لكونه جزءا الا انه يتقوم المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء
عين كونه جزءا مع انه معلل به وذهب الشيخ القوشجي الى ان المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجود
ان كان بينهما تغاير في الوجودين فان كانت المغايرة بحسب الوجودين معا كالاول في البيت يتقدم فيهما معا
وان كانت في الذهن فقط كما في المركب العقلي يتقدم فيه فقط لكنه يجب لو كان خارجيا مغايرا في الخارج
الكل لتقدم عليه هنا ولا يخفى التكلف فيه وذهب بعض المدققين الى انه لا منافاة بين الاتحاد في
الخارج وبين التقدم فانه راجع الى الماهية في الوجود وهو لا ينافي اتحاد المتقدم والمتأخر ذاتا
لجواز ان يكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء اقدم من نسبته اليه من حيث هو كل وقد يوجه بان
تكثر ذلك في كلام الشفاء من تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم الجزء
المركب مع ذلك فيثبت انه علة ذلك لكون الطبيعة لا تكثر فاشتملها شيء متحد في الوجود مع الطبيعة
هذه جملة ما قالوا في هذا المقام واقول التحقيق ان تقدم جزء الماهية عليها تقدم بالماهية وهو الذي
قد مر انه قسم سادس او سابع من اقسام السبق لا التقدم بالوجود فلا ينافي الاتحاد معها بالوجود فاجزاء
الماهية متقدمة عليها بالماهية سواء كانت الماهية موجودة في الذهن او في الخارج فالتقدم بالماهية
في الوجودين هي الخاصة المطلقة لاجزاء الماهية فان كل جزء فهو متقدم بالماهية على الكل في الوجود
هو جزء له فليتفطن واثنتان هما الثانية والثالثة اعم من جزء الماهية لان كل ما هو جزء للماهية فهو
مستغن عن الوسط في الاثبات وعن الواسطة في الثبوت وليس كل ما هو مستغن عن الوسط

له وجودا

وكل متقدم بالماهية على الكل في الوجودين

جزء الماهية لتوقفه على اللوازم البينة وكذا البين كما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته للماهية جزء لها
لتوقفه على لوازم الماهية مطلقا سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة ككون الزوايا الثلث
المثلث لقائمتين له فان الخاصتين اضافيتان وليستا مطلقتين ومنها انه لا بد في المركب الحقيقي
ما يكون له حقيقة واحدة وحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية كالعشرة والعسكر
ومعنى الوحدة الحقيقية ان يختص المتصف بها بلوازم واثار لا يكون بعينها مجموع اثار الاجزاء ولوازمها
كما اذا [illegible] وحدة لا كعشرة [illegible] فيه من حاجة لبعض الاجزاء الى البعض والا امتنع ان يحصل منها
واحد وحدة حقيقية بالضرورة كالحجر الموضوع بجنب الانسان ولا يمكن شمولها اى شمول الحاجة
للاجزاء بان يكون كل جزء محتاجا الى الآخر باعتبار واحد والا لزم الدور ومنها ان جزء الماهية قد يكون
خارجية وقد يكون ذهنية كالاشياء التي يقولها له وهي قد يتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها
وجود على حدة غير وجود الآخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء الخارجية
كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء البيت والسرير وقد يتميز في الذهن بان يكون كل واحد منها
بوجود على حدة غير وجود الآخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل يكون جملة الاجزاء في الخارج
موجودة بوجود واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة كاللون وقابض البصر للسواد واعلم انه
ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء آخر او على الكل لان الجزء بما هو جزء
بوجود مغاير لوجود الجزء الآخر ولوجود الكل وقد مر ان معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود بل
ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار محمولا فما هو جزء باعتبار وهو اعتباره
بشرط لا محمول باعتبار آخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا بشرط وبشرط لا في الاجزاء المحمولة
بالقياس الى اى شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان ينضم اليه ويصير متحد الوجود به فالحيوان بشرط
لا بالقياس الى شيء من الفصول هو الجزء والمادة العقلية ولا بشرط شيء منها هو الجنس والمحمول على
النوع والفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الجزء والصورة العقلية ولا بشرط
بالقياس اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب في العقل لا في الخارج هو انه يميز اجزاؤه
بعضها عن بعض وعن الكل انما هو في العقل لكون كل منها موجودا فيه بوجود على حدة لا في الخارج

لاتحادها بالوجود فيه فمعنى كون السواد مثلا بسيطا في الخارج ومركبا في العقل هو ان جزئيه
اللونية وقابضية البصر غير ممتازين في الوجود الخارجي وممتازان في الوجود العقلي بمعنى ان العقل
اذا نظر الى ماهية السواد يجدها ملتئمة من جزئين ومتقومة منهما مع قطع النظر عن كونها موجودة
ام لا فقط ان هناك تركيبا حقيقيا من الاجزاء الا ان التميز بين الاجزاء لم يبق في الخارج بل في العقل
زعم المحقق الدواني انه لا تركيب هنا حقيقة خلافا للمحققين وهذا منه عجيب مع ذهابه الى
تقرر الماهية مقدم على تقرر الوجود كما مر سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر ان في التركيب العقلي
من الاجزاء المحمولة اشكالا تحيرت فيه الاوهام واختلفت آراء الاعلام فمنهم من قال لا معنى للتركيب
من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان قد حصل له معان كالاستغناء عن الموضوع
والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق مستتبعة لمعان اخر كالتحيز والحركة في الجهات
والادراك والمشي والتعجب فالماخوذ من المتبوعات كالجوهر والجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة
والناطق هي الذاتيات والماخوذ من التوابع كالمتحيز والمتحرك في الاقطار والماشي والمتعجب عرضيات
وزعم انه يشعر بهذا التحقيق مباين الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث
لان تلك المعاني المستتبعة ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا
يكون شيء منها محمولا عليه ولا المشتق منها ذاتيا لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة
عن المبدأ المشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة عنه فكذلك بالطريق
الاولى وههنا اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال ان الانسان مثلا يصدق عليه مفهومات
كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات اليه
على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي واخواته ومنها ما ليس كذلك كالجوهر واخواته
وهذه المفهومات التي ليست خارجة عنه لا شك انها امور متغايرة في الذهن بحسب انفسها وذواتها
فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صورا لشيء واحد في حد ذاته او لاشياء متعددة ماهية
وعلى التقدير الثاني اما ان يكون تحقق تلك الماهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود واحد
فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فقد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون

تلك الصور لشيء واحد لا تعدد في ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا ينتزع العقل منه
باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج
ماهية ووجودا وان جعلناها بحسبها جعلا فيه الثاني ان يكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية
الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية
لا وجودا الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا والاحتمال الاول يرد على كل واحد من الاقوال اما على
الاخير فلامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة وان فرض بينها اي ارتباط امكن واما على
الثاني فلان هذا الوجود ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال
متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول ففيه
ان الصور العقلية المتخالفة كيف يجوز ان يكون مطابقة لامر بسيط في الخارج اذ مطابقة احدها له
عين مطابقة الاخرى وجوابه ان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما واستحالة مطابقة
صورتين متغايرتين لشيء واحد انما هي في الصور الحسية كالمنقوش على الجدار والموجودة في الخيال
واما الصور التي ينتزعها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات وشروط تحصل بكثرة مشاهدة
النفس الجزئيات وقلتها وتنبهها للمشاركات ومباينات بينها فلا استحالة فيها فهذا هو القول الحق
وعليه المحققون الا ان هنا فصل كلامه الشريف وابن سينا الا ان القول الاخير يرجع الى نفي
التركيب حقيقة كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا يخفى التعسف فيه وبعيد ان يكون مختار
المحققين واما ما اخترناه فهو القول الثاني من هذه الاقوال ولا يرد عليه ما اورده اذ الوجود
لا قيام له بالماهية اذ معناه هو وجود شيء في شيء ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون الماهية
قائمة بها وليس له تخصص الوجود بمجرد الماهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بل الوجود
امر جنسي فلذلك فلا استبعاد في ان يكون كون واحد كونا لامور متكثرة صحح بهذا الكون
الواحد ولا يلزم وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم
العجب ان المحقق الدواني مع كونه منا لا يمنع التركيب حقيقة غير موضحها اختار هنا القول الثالث

حيث قال فان قلت ما الذي تختاره من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة
موجودتان بوجودين متغايرين فلا يحمل احدهما على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو
الكل بل انه يقتضي عدما ويرد على هذا القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء فيما العرض الواحد في
متعددة بان طبيعة الجنس المأخوذة لا بشرط الفصل لا يغاير الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج
فان الجنس لا بشرط شيء اذا انضم اليه ما ينضم اليه فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه وحصله
حيث انه امر اخر محصل منهما ثالث كما صرح به الشيخ في الشفاء فالوجود انما يعرضهما من حيث
لا من حيثهما اثنان هذا ثم ان الاقوال التي ذكره المحقق الشريف وقال ليس بواحد من
الاقوال الثلاثة لانه حيث اعتبر فيه حصول تلك المعاني المستنبطة في الخارج كما هو المتبادر ويدل
عليه ما اجاب به الشق الاول من الترديد في الجواب عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متمايزة في
الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد من القولين الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب فيه الا ذلك فلا
يمكن كون تلك المعاني خارجة ذلك الشيء فلا يكون هو القول الثالث فانه مركب اشد تركيبا
من الاجزاء الخارجية بل الظاهر انه اراد ان تلك المعاني خارجة عندنا الا انها لما كانت منتزعة ومنتزعة
عنا بالحقيقة سموها بالذاتيات مجازا فلا وجه في رده للتعريض للشق الاول بل ينبغي حمله على
الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطله هذا القول بما يرده فانه في رده افاد الحل في هذه الاقوال
الثلاثة وقد لا بناء على الشق الاول واما خارج عنه لكنه غير معتبر ها في الاقوال وذلك بناء على
الثاني فلذلك حصر الاقوال في الثلاثة فتدبر ثم ان القوشجي استشفاها ذكره في ابطال هذا القول
وهو قوله فان المشتق من حيث خارجي مشتمل على نسبة خارجية والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون
ذاتيا له لان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهوم ما المشتقات ولعل اضافة ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني
من ان مفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على نسبة بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسفيد
يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه لا فرق بين الابيض والبياض مغايرة الا بالاعتبار فانه اذا اخذ
بشرط لا كان بياضا واذا اخذ لا بشرط كان ابيض كما ان طبيعة الجنس جنس ومادة باعتبارين و
وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات تكلف وهنا

لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يأبى ذلك وسيد المدققين لم يتعرض فيه ان المراد من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن يخالفه في انه لا يجعله مفهوم مفهوم المشتق بل هو عنده معنى آخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل الذات والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه

ومنها انه اذا اعتبر عروض العموم والخصوص عروض مضايفة بمعنى الخصوص للاجزاء المحمولة وعدم عروضهما لها فقد تتباين اي لا يصدق بعضها على بعض وقد تتداخل اي تتصادق فالمراد بالمداخلة ما يكون بينها تصادق في الجملة فيشمل المتساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه لكن لما صرح به بشارح المطالع وهذا بحسب الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود فاجزاء الماهية الحقيقية اذا كانت متداخلة فاما عموما تاما كالحيوان والحساس للفرس او من وجه كالحيوان والناطق للانسان لتحقق النطق في بعض الملائكة على ما هو المشهور وعند الشيخ انه غير صحيح واما تركب الحقيقة الماهية من الاجزاء المتساوية فغير متحقق وسيابطاله لكن ومثاله من الماهيات الاعتبارية المركب من النامي والمتغذي وكذا من الحساس والمتحرك بالارادة في حال الاجزاء المتداخلة واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الآحاد واما مختلفة محسوسة كما في البلقة او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد ينقسم المتباينة الى ما يكون الشيء مع ما وجد له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء فانه فائدة مقرونة بالفاعل او الى القابل كالفطوسة لتقعر في الانف او الى الصورة كالوعظ فانه نصيحة تنفع او الى الغاية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها وهو التزيين بها او الى ما يكون للشيء مع اضافة له الى الكل كالامام والراس او لا يكون للشيء مع اضافة الى ما هو غير شيء من علله ومعلوله وباعتبار اجزاء الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلطة من الوجودي والعدمي كالشاب المسبوقية للاولية ثم اما حقيقية كما في العشرة من الآحاد او اضافية كما في الاقربية والابعدية فانهما مركبتان من اضافة عارضة لاضافة اخرى او مجتمعة منهما كما في السرير فانه مركب من الخشبات والنسبة ومنها انه قد توخذ اي الاجزاء المتداخلة ولعله لهذا اخرها عن المتباينة مع كون الاولى هو العكس كما ذكره القوشجي مواد بمعنى بعينه بشرط لا فيسمى موادا ان كانت ماخوذة من

الاجناس

الاجناس وصورا ان كانت ماخوذة من الفصول فذكر المواد فقط سلوك طريق الاكتفاء كما ذكر في المطول في الاكتفاء الدولة وقد توخذ محمولة وذلك اذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت ذلك غير مرة فتعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصرة فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين الماهية وما يخالفها من الماهيات اولا بل يكون مختصا بها وعلى الاول فاما ان يكون تمام المشترك بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما وهو مميز الماهية في الجملة كالثاني ثم وهذا هو الثالث مما هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور في كتب المنطق وفي هذا الكلام اشارة الى اتحاد الاجزاء المادية موادا وصورا ولما كان ماخوذ جنسا وفصلا في الذات وكونها تغايرها بالاعتبار فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما توخذ من الاجزاء الخارجية فيما هو مركب خارجي فالجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وسيأتي عن قريب كلام متعلق بهذا وجعلاهما اي الجنس والفصل واحد لاتحادهما في الوجود والا امتنع الحمل وكون المجعول هو الماهية باعتبار الوجود كما مر والجنس كالمادة في ان المركب حاصل معها بالقوة وهو معلول للفصل والفصل كالصورة في ان المركب حاصل معها بالفعل وهو علة للجنس وهذا اشارة الى الحاجة التي يجب تحققها بينهما لصحة تركيب ماهية واحدة وحدة حقيقية منهما وبيان ذلك على ما حققه المحقق الشريف وغيره ان الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لتحصل الجنس في الذهن وهو التعين وزوال الابهام والتحصل بمعنى الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلية له بهذا المعنى تعتبر بحسب تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن مطلقا والا لم يعقل الجنس الا مع فصل وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الجعل والوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على ان المراد هو احد الخمسة هو الذاتي الذي يحصل الشيء ويميزه عما يشاركه في جنس بل لا بد للشيخ في الشفاء كما سيأتي فلا شيء من الامرين المتساويين اللذين يفرض تركب ماهية منهما فصل

لما يجد المميز فان قلت احدا لامرين لازم وهو اختلال حصر الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل اذ او تجوز تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرتم كان الحصر ممنوعا ولو كان المراد به كان التجويز لا ترى ما قلت الا عرف موجوب الجاز وخففت لها غير معقولة في الاجزاء العقلية الا بالاول المذكور اصحيح اعترت المنع المذكور وصح الحكم بلا شبهة **وكل فصل تام** اي فيما هو معتبر في الفصل وهو التحصيل والتمييز كما اشرنا اليه وهو الفصل القريب لماهية لكون التمييز عنده في تمام التحصيل القبر لا **هو واحد** اي لا يمكن تحقق فصلين قريبين لماهية واحدة وذلك لان التحصيل والتمييز فرع تمام الامر في فصل الاخر فلا يحتاج ثم ربما لا يكون حقيقة الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيذكر على ما هو قريب منه ويوضع مكانه ويطلق عليه الفصل فتسامحا كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب اليه من باقي عوارضه كالمتعجب والضاحك فاذا اشتبه الحال في تقدم احد العارضين على الاخر يوضعا معا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة بالقياس الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقيق عدم ظهور احدهما على الاخر **ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة** ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فيكون بينهما اما عموم من وجه وهو في الاعمة او يكون الاعم عرضا للاخص الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او يكون كل منهما عرضيا لما الا هو ذاتي له من الانواع التي بازاء الماهية والا لم يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك انه لو كان لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة لكان لكل منهما فصل يحصله فيحصل منهما نوعا على حدة وذلك لانه ضرورة تعقل تصور ان لا طرافها وجهها فيلزم ان يكون مهيتين لا مهية واحدة ولعل الشارح انما اختار ذلك الامتناع والعشارة لا ظهور فيه بقوله لماهية واحدة مع ظهور كون المراد ذلك **فلا تركيب عقلي الا منهما معا** اي لا بد في كل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان يكون اجزاؤه منحصرة في احد القبيلين وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له يبقى امتناع انحصار الاجزاء في الفصول ولما ثبت انه لا وجود لجنسين الا ويكون احدهما جزءا للاخر ثبت امتناع الانحصار في الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق امرين لا يكون احدهما جزءا للاخر بالضرورة **ووجب تناهيهما** على ان ذلك يلزم التناهي

لكون

لكون الفصول علل والاجناس معلولة ولو رد عليه بانه لا ترتب هناك لا بين الاجناس فقط ولا الفصول فقط حيث لا علية بين احاد واحد من القبيلين ولا ترتب لما بين الاجناس والفصول ومعنى الترتيب الذي دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا لما بعده وعلة لما قبله ما ليس الامر هنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس بعلة ولا شيء من الفصول بمعلول فكيف يمكن ان يوجد هنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعض يحتاج الى كونه جزءا للقريب والجزء علة فيترتب الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي جزءا للفصل السافل يتمسك فيهما بوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا فحيث كانت الاجناس متناهية كانت الفصول متناهية فان ورد على الوجهين انه انما يتم شيء منهما لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فالوجه في هذا الحكم التمسك بلزوم امتناع تعقل كنه الماهيات مع كون الكلام في الماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه كما في الحواشي الشريفية واقول كلام الشيخ في الهيات الشفاء صريح في ان كل ما له ترتب والخصوص يمتنع عدم تناهيه حيث قال في تناهي الصور ان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثرة يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي قد علم تناهيه فليتدبر **وقد يكون منهما** اي من الجنس والفصل **عقلي وطبيعي ومنطقي كغيرهما** كان ما هو جنس لها كالحيوان معنى الكلي كما عرفته ويمكن ان يكون المراد كما قال الشارح المحقق الشريف ان المفهوم الكلي الذي هو جنس لها بل الخمسة يعرض لها الكلية بالقياس اليها فهنا امور هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض له ذلك المطلق بالنسبة مفهوم الكليات الخمس ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض يسمى كليا عقليا والفرق بينه وبين الاول لا هو ان مفهوم الكلي في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا وهو متصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات الجنس وفي الاول مفهوم الكلي عارض لطبائع غير محصورة وهذا العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع المركب منهما كليا عقليا بل هذا اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليه

وهو المناسب لقوله لكنهما في الجزء الاول كالاعم وليقم فيه دقة وغرابة دون الاول مع تقدم
ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للمثال كما لا يخفى **ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات**
اما الجنس فلانه قد يكون لمهية واحدة اجناس متعددة بعضها جزء بعض فما هو جزء يكون اعم
مما هو جزء منه وفوقه فالجنس العالي ما يكون جزء الجنس جزء ولا يكون جنس اخر جزء له والجنس
السافل ما يكون جنس اخر جزء له ولا يكون هو جزء الجنس جزء والجنس المتوسط ما يكون جزء الجنس
وجنس اخر جزء له ايضا واما الفصل فليس الترتيب فيه كالترتيب في الاجناس اذ لا يكون فصل جزء
لفصل اخر بل الترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه بقوله **وفصل كل جنس يكون في مرتبته** يعني
فصل الجنس العالي يكون عاليا والسافل سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب في الفصل
تابع للترتيب في الاجناس وكذا الافراد الذي هو مقابل للترتيب يكون في الفصل تابعا له
في الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد الجنس فقال فقط **ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي ليس**
فوقه ولا تحته فانه يظهر منه قياسا على ما ذكره في الترتيب ان الفصل المفرد ما هو فصل الجنس
المفرد **وهما** اي الجنس والفصل **اضافيان** اي معقول كل منهما بالاضافة الى شيء اخر فان الجنس
جنس بالقياس الى النوع وكذا الفصل فصل بالقياس اليه **وقد يجتمعان** في شيء واحد فيكون جنسا
وفصلا معا وذلك الشيء كالحساس فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان **مع التقابل** اي مع
كون كل منهما مقابلا للاخر فان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لا بد ان لا يكون مقولا
في جواب ما هو لكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من جهتين و
بالقياس الى شيئين فان جنسية الحساس بالقياس الى السميع مثلا وفصليته بالقياس الى الحيوان
ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون جنسا له والا لكان مقوما له وجزءا منه فلا
يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق الشريف وقد يقال جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له
جنس لكان مشتركا بين المهية ونوع اخر تحقيقا لاشتراكه وجنسيته فان كان تمام المشترك بين
المهية وذلك النوع كان جنسا للمهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا
لا فردا ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل

الجزء الاخر وثانيها لو كان الجنس وشيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في المهية مرتين و
انه باطل قطعا وفيه انه لم يظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بل شبهه
اتجه واعلم ان هذا وامثاله امور واضحة جدا فلا ينبغي المناقشة فيما ذكر في مثل هذا المقام **واذا**
اي الجنس والفصل **المضافان اليه** اي النوع **كان الجنس اعم** منه اي من النوع **والفصل مساو**
اي النوع وانت خبير بان هذا مختص بالفصل القريب بخلاف اعمية الجنس فانها شاملة
للبعيد كذلك في الحواشي الشريفية واجاب عنه القوشجي بان المراد اعتبر في الفصل التميز عن
المشاركة فالفصل البعيد للمهية انما هو في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها
انما يقال له فصل للمهية باعتبار انه فصل لجنسها وهو بعيد لان فصل الجنس لا شك انه جزء
الحقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما جنسا حقيقيا او فصلا حقيقيا على ما قيل في
اقول بل التحقيق ان كل فصل للمهية فهو مساو لها من حيث هو مميز لها وان كان اعم منها لا
بحسب ذاته كالحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لا من حيث انه انسان فهو مساو
للانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر **مباحث متعلقة بما قبل**
الاول قد اشتهر فيما بين المتأخرين ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب خارجي مأخوذة من الاجزاء
الخارجية بمعنى ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة وزعم صاحب المحاكمات و
المحقق الشريف ان هذا المشهور باطل لان تركب المهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة معا ممتنع
لاستلزامه ان يكون لمهية واحدة حقيقتان مختلفتان بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه اذا كان
الاجزاء المحمولة في العقل حصلت فيه مهية المركب فلو كان له اجزاء خارجية ايضا وحصلت تلك
الاجزاء في العقل كانت المهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول المهية في العقل الا حصول
اجزائها فيه وقد صرح سابقا بتصريح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التعريف بمجموع الاجزاء
الخارجية تحديد تام بحيث لم يبق جزء اخر فنقول ان لم تشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء
الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة للمهية المركب وان اشتملت عليها فان لم تشتمل على اجزاء
اجزاء خارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية بعينها هي الاجزاء العقلية فلا يكون احدهما محمولة

والاجزاء غير محمولة وان اشتملت عليه كانت الهيئة الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى
غير الملتئمة من الاجزاء الخارجية فيكون لشيء واحد مهيتان مختلفتان لا يتحد ان غاية الامر انه يشتمل على
امر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية مبادئها لانا
نقول لما اشتمل عليه المشتق دون المبدا من النسبة لا يصح ان يكون معتبرا في الجزئية ضرورة كون
النسبة خارجة فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية لاشتملت المحمولة على امر زائد بل هنا
خلاصة ما تمسكا به في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية وخارجية معا وانت خبير بضعف هذا
التمسك فانك قد عرفت ان الجزء المحمول بما هو محمول ليس جزء حقيقة لامتناع الحمل فيما هو
حقيقة بل هو جزء الحد وحد الشيء ليس مهيته بل الدال على مهيته فان الاجزاء المحمولة مشتملة على امر
زائد بالاعتبار هو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن المهية وغير مشتملة على امر
زائد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي فالحيوان كل مركب من
الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية له اما في الخارج وهي المادة
والصورة الخارجيتان واما في العقل فقط وهي المادة والصورة العقليتان وكل مركب من الاجزاء
الخارجية اعني المادة والصورة الخارجيتين سواء كانت مادة اولى او ثانية مركب من الاجزاء المحمولة
اذ ليس المراد من الاجزاء المحمولة ههنا الا تلك المأخوذة لا بشرط ففي السرير مثلا الخشب جزء مادي
والهيئة جزء صوري فاذا اخذا لا بشرط وقيل خشب وهيئة مخصوصة يحصل حد السرير المؤلف من
جنسه وهو الخشب المأخوذ لا بشرط وفصله وهو الهيئة المخصوصة المأخوذة كذلك ولا يشتمل على امر
زائد على ما هو معتبر في تقوم حقيقة السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد وخارج
عن المحدود ولا يلزم من ذلك ان يكون الحاصل في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا
ان يكون للسرير حقيقتان مختلفتان هذا **المبحث الثاني** قد مر مرارا ان الاجزاء الخارجية موجودة في
الخارج بوجودات متعددة ولذلك امتنع الحمل فيما بينها بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة
في الخارج بوجود واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود
فالمادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد وهذا هو

وما اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك السيد المدققين فزعم ان المادة والصورة ايضا موجودتان
بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي
وهو ان ينضم شيء الى شيء اخر ويكون لكل منهما وجود على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب كثرة بالفعل
كتركيب البيت من اللبنات وتركيب البدن من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان
الشيء عين شيء اخر ومتحدا معه ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما
نهد كانا وهما ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين
الا ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه اولا انهما قد يكونان
امرا واحدا ثم قد ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث هو عين الاخر
كالجسم والنامي فانه امر واحد هو الشجر اذا قطع انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث
هو عين الجسم وتركب الجسم من الهيولى والصورة من هذا القسم قال ولنجعل النبات محضوصا في الجزء
الثانية مع صورها ليقاس عليها سائر الهيوليات مع صورها فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست
حاصلة بالفعل في المواليد مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء حينئذ
نارا بالقوة اما الاول فظاهر واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في مادتها سريا باتفاقهم اطبقوا
عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل مع صغر حجمه دائما
للاجزاء المائية فاذن تركيب المواليد من الاجزاء العنصرية ومن صورها ليس من قبيل القسم الاول
بل الغذاء ينقلب غذاء والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا
شيئا فشيئا الى ان ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق
حتى يكون فيه كثرة بالفعل نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام
مادة له باعتبار وجنس باعتبار اخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار اخر واستشهد
بما ذكره الشيخ في بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحدة على التحقيق متعددة على العقل وبان
ذلك انما يدل على ان الهيولى ليست بحسب وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركب الجسم منهما على ان يكونا
ذاتين حاصلتين فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها مهية الجسم لكن الشيخ عرفها به حيث قال

في طبيعيات الشفاء وصورته اي صورة الجسم هي صحيحة التي بها هو ما هو وهاذه هي المعنى الحاصل للجنسية
واما اذا كان تركيب الجسم منهما على ما ذكرنا من كونهما ذاتا واحدا صح تعريفها به لان هذا الامر الواحد هو
صورته غاية الامران للعقل ان ينتزع منه امرين مبهما وقصا عين الجوهر الواحد الموجود في نفس الامر
واستدل عليه لبعض بانه لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم في الخارج لامتنع صدق
المادة عليه باي اعتبار اخذ لما نقل عن بعض المحققين من ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع
حمل بعضها على بعض وعلى المركب فان المتمايزين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن
ان يبقى ان احدهما هو الاخر بالبديهة لكن المادة يحمل على المركب اذا اخذت بوجه يصير به جنسا فان قلت
صرح الشيخ بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك اجاب بان العلية المذكورة ليست
حيث انهما واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بتحليل العقل يحكم بعلية بعض المعين ولا يجوز ذلك كالطبيعة
لنفسه وكالمهية المقتضية لعوارضها المحمولة مواطاة عليها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب الغير
الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فيجوز ان يكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب
المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك ضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقائق كالعظم واللحم
لا يعقل ذلك فكيف يكون امرا واحدا لا كثرة فيه بالفعل اجاب بان كما بان لحم الفرس مثلا ليس موجودا
على حدة بل هو بعض تحليلي من موجود واحد وكذا سائر اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء
التحليلية المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة وفي الفرس مختلفها كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة
في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية انواع مختلفة وكذا في الكرة الواحدة كالفلك اذ
بعضها جزء الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقائق واستشهد بقول الشيخ في التحصيل من ان اجزاء
الحيوان والنبات بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت فكيف يتصور
في الانسان المركب من البدن والنفس وهي جوهر مجرد وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد وفرض
تجرد الجسم او تجسم المجرد مما يمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك مادي بالفعل ومجرد بالفعل بل لزم
من صيرورتهما متحدا ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي يحلله العقل باعتبار بعض اثاره كقبول
الابعاد والنمو والحس التي يقتضي تلبسها لان يكون له مقدار وحيز ووضع الى جوهر قابل للابعاد

نام حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض اخر منها كادراك الكليات الذي لا يقتضي تلبسه لان يكون
له المقدار والحيز والوضع الى جوهر مدرك للكليات هو النفس المجردة ولهذا ان ينتقل الحيوان الى ان يفنى
معه بعض صفاته دون بعض كان مات الفرس وبقي المقدار والشكل دون النمو والحس وكما جاز ان
ينقلب الانسان الى ما يبقى معه المقدار والوضع والحيز ويبقى ادراك الكليات وخرج ذلك المجردة
الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولم يدل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما تمسك به في هذا الدعوى
ويرد عليها ان خلاصة التحليل في هذا غاية التقريب والجواب عنه ان هذا المذهب تفاصيل واحد
ما صورة من معنى التركيب الاتحادي ليس بتركيب اصلا اذ لا يتوهم اصلا بين زيد والكاتب تركيبا الا
في اللفظ بل التركيب هناك انما هو بين زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين متصادقين
اذ التركيب لا يكون الا من الاجزاء ولا تصادق بين الاجزاء بعضها مع اجزاء كما مر مرارا واما ثانيا فلان كون
حلول الصور النوعية في مواد هاسريانيا لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفراده فان
ليس الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء مجموع لا
وسريانه كلا في صحبة المزاج واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة السابقة
كصورة الغذاء مع اللاحقة كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن
انقلابا ووجوب بقاء المادة مع فناء الصورة دليل قاطع على مغايرتهما للقطع بامتناع اتحاد
ما مضى مع ما بقي واما رابعا فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة بالمعنى
ما نقل من الشيخ هو انهما ليسا جزئين متباينين في الوضع لا اتحادهما حقيقة كيف ولو كان لصح حمل
على الاخر وكون الهيولى بالقوة لا يدل على اتحادها مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا
فالحمل بين المادة الصائرة جنسا وبين المركب ليس بحسب الحقيقة بل لما نقل من بعض المحققين بل بسبب
تصيير معها اعتبارها جنسا متحدا مع المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان
تحقق العلية والمعلولية لا يمكن بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة المتكثرة كما في
المعالج لنفسه واما سابعا فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه من حمل بعضها على البعض
العظم لحما والرجل رأسا الى غير ذلك وتقريب اجزاء الكيفية الواحدة والكرة الواحدة فاسد والمشهور

كل ما فيه وحدة بالفعل فالكثرة فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة
من ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه لا مطلقا فحينئذ جملة من المقاصد وتركب الكثرة

البحث الثالث هل يجوز تركب ماهية من امرين متساويين او امور متساوية ام لا القدماء على الاول
وبنوا عليه في المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس وان ما لا جنس له لا فصل له وان
الجنس العالي ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور المتأخرين على الجواز والمشهور من ادلة المانعين
وجهان الاول لا بد من تحقق الحاجة بين اجزاء الماهية والمساواة ما نعتضيها العكس لانه ولو تروائها
الدور وهو ممتنع في الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود وكونها فلا دور ومع اختلاف الجهة
ولئن لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص التعين بالاولوية اقول
والجواب عن الاول ان تركب الماهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدمة
على مرتبة الوجود وهي متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في
التقرر غير مقصورة على التعين ولا ينافي وهما غير مقصورين مع التساوي في الصدق الثاني
كل ماهية اما جوهر او عرض وهو على الاول يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احد المقولات
العرضية التسع او الثلث على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المتساوين ولو فرض
تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر مثلا نقول كل منها اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا
لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان
جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مخصوص والمطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء نفسه
هكذا في سائر المقولات وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر او لانه ربما لا يلزم عليه
بل ولا ما لا وانما ادعوا انحصار الاجناس العالية في العشر مع امكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة
تحتها وقد صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا لكن قوله جزء الجوهر اما جوهر او عرض
ممنوع ان اراد مفهومي الجوهر والعرض وسلم ان اراد ما يصدق عليه لكن لا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا
لزم كون الشيء جزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز ان يكون عرضا
ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يمكن كون شيء من الاجناس جنسا لجميع ما يصدق

على

عليه ولئن سلم ينتقض هذا الدليل بتركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان يقال لو تركب الانسان من الحيوان
والناطق لكان كل منهما اما انسانا او لا انسانا الى آخر الشبهة مجهول المطلق وهو مسلم المتاخرين ضعف ادلة
القدماء او قد عرفت وجه الذب عن الاول فهو المعول وعلى ما ذكره الشيخ في الشفاء ان الكلي اما ذاتي
او عرضي والذاتي ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان
لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركها
في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه
لئن ليس من الفصول المقومة ما لا يميز وظاهر انه لا يدل على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
على ما قيل وقال في الاشارات واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته بالقياس اليها في
جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لما يقال عليه عما يشاركه في الوجود او في جنس ما ثم قال وهذا
هو المسمى بالفصل ثم رسمه بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه في
الشفاء وما ذكر في الاشارات هو المجوز لتركب الماهية من امرين متساويين كما ترى حاول المحقق في شرحه
لتوجيهه فقال الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للحيوان مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون
كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة وعلى التقديرين فان الجنس انما
يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يتميز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما
يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط لان [illegible] لا يتميز
بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يتميز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو
المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما ثم قال وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره الى ان الذاتي
الذي لا يصلح لجواب ما هو ولا يجوز ان يكون اعم الذاتيات بل [illegible] مساو له او اخص منه والمساوي له هو
ليميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو يصلح للتمييز عما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي
ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين وليس ولا
منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه
هذا التهافت ينتج كلامه [illegible] واعترض عليه بانماط الفضلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات

والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بعيدا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات
في الوجود فلا فرق اقول والجواب عنه ما اشرنا اليه من ان كل فصل للمهية يجب ان يميزها عما يشاركها فيما من حيث
يميزها وان كان اعم منها لا عن هذه الجهة فالناطق لو كان مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود
لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود وليس كذلك كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا عن
المشاركات في الجنس لا في الوجود فانه مختص به فيما بين مشاركاته في الجنس فليتدبر المسئلة
في الكلام في تشخص المهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانعة من
والتشخص منها نفس تصورها مانعة منها فلا بد فيه من امر زائد وهو ما به يمتنع تصوره من
وهو المراد من التشخص وليس هو شيئا من العوارض المشخصة التي يق لها ما به التشخص وسياتي
فيها انه ليس شيء منها خارجا في قوام التشخص من حيث هو تشخص بل هي عوارض خارجة من التشخص
عروضها على صيرورة التشخص تشخصا لا محة وليس شيء منه مما يمتنع الشركة فيه الا عقلا
شيء هو المراد من التشخص في الكلام انما هو فيه فلا بد ان يكون هو شيئا ليس له مهية كلية كالوجود
وهو متحد مع المهية في الخارج وزائد عليها في الذهن كالوجود على ما حققنا من مذهب الحكماء بل
الاشبه انه عين الوجود الخاص كما صرح به الفارابي في تعليقاته انه هو نفس الوجود بالذات
ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد على الوجود لانه متاخر بالطبع عنه فان الشيء ما لم يوجد
ذهنا او خارجا لم يمتنع تصوره من وقوع الشركة اي لم يكن بحيث يمتنع تصوره من وقوع الشركة
فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود الطبائع عند من يقول به وا
خبير بانه لو تثبت عموم انعكاس هذا الاستلزام لتم هذا الدليل على الزيادة ولا حاجة الى
التاخر بالطبع لبرد انه انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام على وجه السببية وهو ممنوع لكنه غير تام
بل هو ممنوع بالتمام وليس مراد من يقول بوجود الطبائع ذلك كما عرفت واما ما ذهب اليه المحقق الدواني
وكذا سيد المدققين من ان التشخص انما هو بنحو الادراك فلو ادرك المهية بالاحساس مثلا كان
تشخصا وجزئيا وان ادرك بالعقل كان كليا وليس هنا الا تفاوت في نفس المدرك بل في نحو الادراك
فقط لا في امر ليس له مهية كلية ينضم الى المهية ونسبته اليها نسبة الفصل الى الجنس كما لا ذ

هو مناط التشخص على الحكما وعدم شمول علمه تعالى الجزئيات المادية فوات ذلك اي اشتمال التشخص
على امر ليس له مهية كلية غير مطابق لاصول القوم حيث حصروا الممكنات في مقولات العشر حتى
قال في التعليم الاول لا يستطيع احد ان يذكر شيئا خارجا عنها فبعيد عن التحقيق كيف ولزم
هنا ان لا يكون المهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه شخصا فيه غير داخل في المقولات
انكار ذلك في دفع التشنيع عن الحكما اذ الوجود عندهم ليس له مهية كلية كما عرفت بل التحقيق من مذهبهم
على البات شيء هو شيء التشخص وكون التشخص ليس له مهية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات
كما لا ينافي كون الوجود كذلك اذ تشخص كل مقولة من جنس تلك المقولة في الخارج ومغاير لها
في الذهن كما في الوجود على ان المراد ان كل ماهية لا بد ان تصدق عليه واحد من المقولات لا ان يكون جنسا
له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل قطعا هنا وهذا الذي ذكره في كون التشخص مع المهية
في الخارج وزائدا عليها في الذهن هو معنى اعتباريته على ما قال والتشخص من الامور الاعتبارية
والمشهور في بيان اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص وينتقل الكلام اليه ويتسلسل
متحقق لا يلزم ان يكون كل موجود له تشخص زائد على ذاته الا اذا كان له مهية كلية ولا يجب كليته الا في
الواجب بل في الوجود الخاص مطلقا كما عرفت فيجوز ان يكون افراد التشخص ولها ويكون تشاركها
في مفهوم التشخص وهو كون المهية بحيث لا تشاركها شيء في العوارض كما يشاركه لذلك كما في الوجود والثاني
الكلام ليس في اعتباريته بمفهوم التشخص كما في الوجود الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه
هذا التشخص من النوع على تميزها فان كان هذا التشخص دار والا تسلسل واورد عليه يمنع توقفه على
سابق كما في حصص الجنس بالنسبة الى الفصول وهو غير وارد لان الفصول ليست بازاء الا بالتميز
الحصص بل للحق منها عليها اجمالا لا التشخصا بالنسبة المصطلح نوع فانها موضوعا لها ويجب
المخصوص بالتميز كما بالوجود واقوى ما تمسك به القائل بخارجية التشخص هو انه جزء للتشخص فمثل زيد
الذي لا شك في وجوده في الخارج وليس هو مفهوم الانسان مثلا وحده والا لصدق على زيد انه
لا يصدق عليه انه انسان فاذا هو الانسان مع شيء اخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الاخر جزءا من
الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب عنه ان جزء الموجود في الخارج

انتهى كلامه فليتدبر فيه وقد يختلج ببالي في علاج الاشتباه بين التشخص وبين ما به التشخص من العوارض
المشخصة وبين العدم بمعنى كون الشيء امرا اعتباريا وبينه بمعنى كونه عدما للشيء وعلى ان الخلط به
اعرضنا عن ذكره والعفو عنه فاذا نظر اليه اي الى التشخص من التشخصات من حيث هو امر عقلي وجد
مشاركا لغيره من التشخصات فيه اي في كونه امرا عقليا مميزا للماهية وهو المفهوم المشترك بين جميع
التشخصات فلا بد من ان يتميز التشخص المذكور عن غيره في هذا المفهوم بامر هو تشخص له بعض من التشخصات
المحمولة ويكون مشاركا له في ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص آخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار لانه من الاعتبارات على ما عرفت مرارا فالغرض من هذا الكلام هو دفع هذا الشك المتوهم
والتحقيق ان في الجواب كما عرفت هو ان مفهوم التشخص عرضي بالقياس الى ما تحته من التشخصات لانه لما
فلا يحتاج الى تميز عن غيره ذات كل واحد منها فلعل المص بنى الكلام على التسليم فليتدبر هذا هو الكلام
في التشخص واما ما به التشخص اي ما بسببه يتشخص الماهية اي ما ينبغي ان ينضم الى الماهية حتى يحصل لها
التشخص والامتياز عن الغير فقد يكون نفس الماهية اي فقد لا يحتاج الماهية الى امر ينضم اليها حتى يحصل
لها التشخص بل يكون بنفس ذاتها ممتازة عن غيرها لكونها بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة
الى القابل والتعلق بالمادة كالمجردات العقلية فلا يتكثر اي فلا يكون تلك الماهية متكثرة الافراد
بل يكون منحصرة في فرد هو الذي قد قبلت الوجود بنفس ذاتها ويكون كون تلك الماهية كلية باعتبارها
مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذي قد قبلته فيكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية وذلك
لان المعنى الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور متكثرة مقترنة ضرورة ان ما لم يتكثر لم يكن
مقارنته سببا للتكثير والامور المتكثرة ما لم يقترن بالشيء لم تكن موجبة لتكثره والمفروض
ان الماهية المذكورة غير مقارنة للمادة التي هي منشأ التكثر على الاطلاق كما سيأتي في التشكيك
الثاني وقد يستند الى المادة اي قد يكون الماهية محتاجة في حصول التشخص الى انضمام امور
متكثرة مستندة الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة في قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها
تلك الامور المستندة الى المادة والمراد من المادة ههنا ما يشمل الموضوع كالاعراض وما كان
كون تلك الامور المتكثرة متشخصة متوقفا على كونها متشخصة لان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص

انما يجب كونه موجودا في الخارج اذا كان جزءا خارجيا له ولا يلزم كون التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان
نسبة الماهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة و
لا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا تمايز
الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها
وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط والاشخاص متمايزة في الو
الخارج بهوياتها لا بتشخصاتها وهذا هو المراد من كون التشخص اعتباريا اي ليس له وجود في الخارج
على حدة بل هو متحد الوجود مع الماهية كما مر فان قلت فيلزم من ذلك كون وجود الماهية اعتباريا
بذلك المعنى قلت لما كان الماهية النوعية محصلة في ذاتها وليس ابهامها الا بحسب خصوصيات الهويات
لا بحسب الحقيقة في ذاتها كان الوجود وجودا لها منسوبا اليها بالذات دون التشخص والهوية الذي
المراد من التشخص منسوبا بالعرض وهذا بخلاف الماهية الجنسية بالقياس الى الفصل فان الجنس والفصل
في البسائط كليهما اعتباريان والوجود المنسوب الى الماهية البسيطة بالذات منسوب الى كل منهما بالعرض
وهذا الذي ذكرناه هو الفرق بين الاشتراك بين الاشياء لا في جزئية الطبيعة الى الماهية
لا تنزاع في للتشخص الموجود في الخارج على وجود الكلي كما مر والاشتراك لا في جزئية التشخص
للتشخص الموجود على وجود التشخص حينئذ الاولى دون الثاني وظهر لك ما ذكرنا فتأمل في كلام المحقق
الشريف حيث قال ومن ههنا اي من كون نسبة الماهيات الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل وكون الا
تمايز في الوجود الخارجي بهوياتها لا بتشخصاتها ظهر انه لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبائع
الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود الطبائع ان اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا
موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة
متصفا بصفات متضادة وان اراد انه في الخارج موجود اذا تصور حصل منه في ذلك الشخص صورة كلية
مطابقة له ولغيره فهو باطل لان الموجود في الخارج متعين في حد نفسه فلا يكون صورته
مطابقة للكثيرين وان اراد به في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل في العقل صورة
كلية فذلك بعينه مذهب من قال انه لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها

كما سيأتي وصف المادة بقوله **المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها** فيكون تشخص تلك الامور
بالمادة وتشخص المادة بالاعراض الخاصة اي الغير المشترك فيها وهي الوضع والاين والزمان قال الشيخ
في تعليقاته التشخص هو ان يكون للمتشخص معان لا يشاركه فيها غيره وتلك المعاني هي الوضع والاين والزمان
فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض وقال الشيخ في تعليقاته الاحوال والذوات
مشترك فيهما والنسب انما تكون نسبة معقولة او نسبة محسوسة والنسب المعقولة مشترك فيها
النسب المحسوسة نسب جزئية ولا يمكن محسوسة وهي اما ان تكون مكانية او وضعية والمكانية مشترك
فيها لان مكانا لا يجتمع مكانا اخر فانه ممكن بل انما يحاذيه في معنى اخر زائد على المكان وذلك المعنى
هو الوضع والوضع معنى الوضع اخر بانه لا يجتمع اخر في الوضع هو المتشخص بذاته لانه انما يتشخص بالوضع
يتشخص به بمعنى زائد على الوضعية لان وضعا واحدا لا يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص
اذا لم يختلف الزمان فكل شيء ليس بزماني ولا وضع له لا يوجد له اشياء كثيرة كالعقول المفارقة
انتهى فالمراد بالاعراض الخاصة الغير المشترك فيها ما لا يكون مشتركا في نفس الواقع سواء كان
عدم الاشتراك فيها لذاتها كما في الوضع ولامر زائد على ذاتها كما في المكان وفي المتشخص بالوضع واما
عدم الاشتراك فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى الشيء واللاحق اعني ان كل جزء من اجزاء الزمان
غير مشترك فيه لما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه حينئذ
انما هو لذاته لا لامر زائد على ذاته وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المتشخصات فان قلت فقد قال الشيخ
في التعليقات هو الكون في الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالحقيقة من
كل واحد منها هو خلاف حد الاخر فان كون كل واحد منها في ذلك الزمان غير كون الاخر فيه فهو
في الزمان غير نفس الزمان ولذا بطل كون الواحد في زمان لم يبطل كون الاخر فيه انتهى ومثل ذلك قال
في الاين فلا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدود من المعاني الغير المشتركة فيها هو متى ويكون
عدم الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة فان كون كل واحد غير مشترك فيه على التشخص ذلك
الواحد فلو كان تشخص ذلك الواحد به لزم الدور فظهر ان ما هو معدود من المتشخصات هو نفس
الزمان لا الكون في الزمان فان قلت قال الشيخ في تعليقاته الوضع يتشخص بذاته وبالزمان

ذلك قلت معناه انما نقلنا من الشيخ من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع المختلفة
بالزمان لا بالذات وليس لها مدخل في تشخص الغير لكونها مما يشترك فيه فان قلت فالتشخص بالذات
والذي ينتهي اليه افادة التشخص بالاخرة هي الاعراض الخاصة فلم اسند المصنف تشخص الامور المنكثرة
الى ما به التشخص في المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض فلم لم يسند الى تلك الاعراض ابتداء
قلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة لتصح لا محالة لا بد من كونها متشخصة والتكثر يستند اولا
الى المادة القابلة للتكثر بالذات فاستند تلك الامور في كلا الحكمين اعني جهتي التكثر والتشخص
الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض ليحصل المطلوب معا **ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي**
مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على
كثيرين غايته الامر ان يقلل الاحتمال في فرد والقائل هذا الحكم بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية
والجزئية والمذكور في صورة الاستدلال لا تنبيه عليه ومنهم من جعله استدلالا عليه فاعترض
بانه انما يلزم في العامين من وجه بتقييد احدهما بالاخر وتخصيصهما بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
الطائر الولود فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى الامتناع فرضا لا يجاب
واجاب عنه المحقق الدواني بان كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كثيرين على ما بلا اعتبار احد من علم
ضميمة فانه ليس من الافراد المفروضة فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الامور
ذلك المتضمن فرض اشتراك المجموع مثلا لو اختص الطائر الولود بشخص فنقول يمكن فرض صدق الطائر
الولود على الافراد وهكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطائر وهذا وانما قيد الكلي
بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع التشخص ومقرونا لا محالة بالتشخص ليس كليا
بل جميع الاعراض المتشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص واما الكلي المنطقي فلا يحتمل
ارادته وقد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي والمنطقي وفائدة التقييد بيان
علة الحكم وحاصله ان الكلي انما يحصل في العقل والجزئي انما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول
الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول وليس بمحسوس وعلى هذا فلا يرد عليه الاعتراض
المذكور فتدبر **والتميز يغاير التشخص** ولذا فان المغايرة قال فيه **ويجوز امتيازكل من الشيئين**

بالزمان يتشخص بالذات ويتشخص بالاوضاع والمختلفة بالزمان يتشخص

على جميع افراد الولود وهذا الفرض يتضمن فرض صدق الطائر

بالغير بان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالامر اعتبار لم يكن حاصلا بدونه ذلك التقييد كما في
الطاير الولود فان كلا منهما باعتبار تقييده بالاخر اخص مما كان قبل التقييد بحاله وتخصص كل من
المتشابين بالاخر بان يحصل باعتمار امرين غير متخصصين تخصص كل منهما فانه لا يجوز لما مر من
تقييدا لكل بالكل لا يفيد الجزئية وفرق اخر وهو ان المتخصص لشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون
بالقياس الى المشارك وقد وجد في بعض نسخ المتن قوله والتخصص قد لا يعتبر مشاركته والكلى
قد يكون اضافيا فيتميز والتخصص المتقدم يحد غيره متميز والغرض بيان النسبة بين التخصص والتميز
وهو العموم من وجه فان الاول لصحة تحقق بدون الثاني في التخصص لغير التخصص المعتبر مشاركته مع
غيره في المفهومات والثاني بدون الاول في الكلى الذي يكون جزئيا اضافيا ويجتمعان في التخصص
اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم واعترض عليه المحقق الشريف بان على اعتبار مشاركته
مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات
العامة كالوجود بل يستلزم على اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تخصص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم
مطلقا من التخصص وان كل متخصص متميز ولا عكس كليا والتحقيق كما قال المحقق الدواني ان النسبة
بين الكليات وان كان اعتبارا صدقها وكذبها في الواقع سواء اتحد الاعتبار اولا لكن قد
خالفها بحسب الاعتبار وتحصل النسبة بينهما بحسبه كما فيما نحن فيه وله نظاير كما لا يخفى المسئلة الثانية
في احوال الوحدة والكثرة وهما من لواحق الماهية ولهما احكام يتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنها
في مباحثها فمن احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص الى ان قال لما انتقل من الكلام في التشخص الى
بيان المغايرة الى التشخص فغايرة والتشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا
يصدق عليهما من حيث هي كلى انها واحدة بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليهما من حيث هي كلى انها متشخصة
وذلك لان الوحدة وهي اى الوحدة تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة
الموصوف بالكثرة اعنى ما صدق عليه الكثير اذ الوحدة من حيث هو كثير اعنى من حيث هو مقيد بالكثرة
وموصوف بها لا بان يكون الكثرة جزء الموضوع بل بان يكون قيدا له خارجا عنه يصدق عليه
انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة انه واحد وان صدق عليه من حيث

جملة انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة
والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة والمنافاة يستلزم
مغايرة فلا يتصف بهما في زمان واحد وفيه نظر اذ لو ثبتت بين الوحدة والكثرة منافاة بالذات
فليس كذلك بل لو ثبتت بينهما منافاة في الجملة فيعقل تحقق المنافاة في الجملة بين الكثرة و
الوجود ايضا كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال وكذا وفقه اى تساوق الوحدة
الوجود فكل واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس فالكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ايضا
كالنسبة واحدة وقد علم ان وصف الكثرة لا يباين عن اتصافها بالوجود فكذا وصف الوحدة
غير ممنوعة واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تفريق الجسم
البسيط الواحد اعداما له وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري فالجواب
انه انما يلزم ذلك لولا وجود المادة فاما مع القول بها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة
الزائلة وكما زالت وحدتها زال وجودها والباقي ليس الا المادة المتصفة بالوحدة بالعرض
والحق ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار
الفاضل في تعليقاته وهذا ما اعلم ان الشيخ قال في الهيات الشفاء الذي يصعب علينا
ماهية الوحدة وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم حتى قلنا ان الواحد هو الذي لا ينكسر
فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الكثرة ومنه
وجودها وماهيتها ثم اى تحديدنا الكثرة به استعملنا فيه الواحد بالضرورة ثم ذلك
نقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم علمنا شيئا اخر وهو
اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها اذا قلنا من الوحدات او
والاحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان
الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد اخذنا في حد الكثرة الواحد ونكون قد اخذنا في حدها العد
والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه
يشبه ان يكون الكثرة اعرف عند تخيلنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها

مبدءًا لكون الكثرة تخيلها اولًا والوحدة تعقلها من غير مثل لتصورها عقلي بل ان كان ولا بدّ فحينئذ
فحينئذ يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفًا عقليًا وهنالك ناخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن
اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيهًا يستعمل فيه المذهب الخيالي لنومي الى معنى
عندنا متصور حاضر في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هو الشيء الذي ليس فيه كثرة
دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بمبدأ الذي يقابل هذا الاخر او ليس
هو فيتنبه عليه فيطلب هذا عنه انتهى والى هذا اشار المص بقوله مرة ولا يمكن تعريفها اي كل
الا بلحاظ اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال تختلفان في كون كل منهما اعرف بالاولى منها
اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال وهذا هو المراد بالاولى منها
ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة تقسمتا بالسوية الاعرفية عند العقل والخيال فاخذ
الوحدة الاعرفية عند العقل وتاخذ الكثرة الاعرفية عند الخيال ثم انه اعترض عليه بان
الوحدة والكثرة ان اخذتا من حيث هما امران كليان فلا تدركان الا بالعقل وان اخذتا من
حيث هما حاصلتان في المحسوسات فلا تدركهما الا القوة الحسية الخيالية او الوهمية فلا وجه لتخصيص
احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال واجاب عنه المحقق الشريف بان
المدرك للكليات والجزئيات هو العقل اي النفس الناطقة لكنها تدرك الكليات بذاتها وتدرك
بالالات فتدرك اولا بالالات جزئيات متكثرة ثم ترتسم صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها في
متحصنا فيها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها وهي معروضة للوحدة كما كانت جزئياتها معروضة
للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرًا الى ذاتها وحدها
من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها من حيث هي ماخوذة مع الاتها فكذا
حال عارضيهما اعني الوحدة والكثرة واورد عليه الفوشجي انه قد ترتسم في النفس صور كلية
كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في
النفس وكما ان كل واحد من تلك الكليات معروض للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات المرتسمة
في الالة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة لما ارتسم في الخيال

والقول

والقول بكون الكثرة تفصيلًا يتعين على تصورها وملاحظتها كل اي مفصلة اجمالًا وسواء كانت
الكثير مرتسمة في النفس او في الخيال فلان الكليات الكثيرة المرتسمة في النفس اذا اراد تفصيل
ملاحظتها من حيث هي كثيرة ولا يتيسر ذلك الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانها لا تحتاج في تصورها
وملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال وذلك لانها عبارة
بالوجدان وهذا هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال وغرضه ان الكثرة لكونها خيالية
لا تحتاج الى تعريف اصلا ولهذا قال انما نتخيلها اولا واما الوحدة فقد يحتاج الى التنبيه لمعناها
المعنى حاصل في النفس بانه غير حاضر عندها بكونها مسلوبا عنه هذا الى الحاضر في الخيال المسمى
بالكثرة فليتعقل واما ما اجاب به المحقق الدواني من ان التعقل الصرف انما هو العلم الاجمالي
المستفاد من المبادي العالية والتفصيل انما هو بمعونة القوى وان الخيال لا يتمكن من تخيل امر
من غير اشتماله على الكثرة حيث لا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل معين
المتميزة بذلك يعني ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا بخصوصها وحدها بل مع مجموع الامور المقترنة
فيرد عليه ان حصر التعقل في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما هو
للكثرة معروض للوحدة ايضا لا محالة بل الوحدة لتقدمها عليها الحاصل في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره بعض
المدققين من ان الاحاد اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها اذ العقل يعرف المؤلف بعد
الاحاد والكثير اسبق الى الخيال من احاده اذ الخيال يدرك الغالب بذلك او لا المؤلف منها قبل
اجزائه فانه يرد عليه ان الكلام في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة وان الخيال لا يدرك الا الموجود
او لا اذ له من حيث هو واحد فليتدبر ولیست الوحدة امرا عينيا زائدا على الماهية بحسب الوجود
الخارجي والا لكانت واحدة لامتناع قيامها وحدة عينية هي ايضا واحدة وهكذا فيلزم التسلسل بل هي
عين الماهية في الخارج وزائدة عليها في العقل كالوجود والتشخص فهذا معنى كونها من المعقولات
الثانية على ما قال بل هي من المعقولات الثانية وقد عرفت معناها فيما سبق وكذا الكثرة لانها
لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها واذا عرفت المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة
بينه وبين حكم الشيخ بوجودها في الاعيان حيث قال في الهيات الشفا ان الواحد له وجود

في الأعيان ووجوده في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شيئا يعتد به اما انه لو قال
ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الأعيان الا في النفس فهو حق فانا اذ قد بينا ان الواحد
لا يتجرد عن الأعيان قائما بنفسه الا في الذهن فكذلك ما يترتب في وجوده على وجود الواحد واما ان في
الأعيان اعدادا فذلك امر لا يستريب فيه اذا كان في الموجودات وحدات فوق واحدة انتهى ويقابلها الاضافة لعلية
والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة
انما هو بالعرض لكونهما معروضين للاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة
علة مقومة للكثرة ومكيال لها تفنيها اذا اخذت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من المكيال وليس
تقابلها بالذات لما تقابل التضاد فلوجهين الأول ان الضد يبطل الضد بالذات والوحدة اذا حلت
في موضوع الكثرة لا تبطلها اولا وبالذات بل انما تبطل اولا وبالذات وحدات الكثرة ثم تبطل
الكثرة ببطلانه وثانيها الثاني ان من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اي بالتشخص
وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالتشخص بل بالنوع وجعل ذلك اعني
وحدة الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل معا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين
لا يجب كونه واحدا بالتشخص كما سيأتي ثم واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة
في الكثرة مقومة لها وكيف يكون ماهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم متألفا من
ملكات مجتمع ولكن ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من اعدامها واما تقابل السلب
والايجاب فيمتنع ذلك ثم واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليس انما تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة
حتى يكون انما هي كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة وفرق بين ما لا يكون الشيء
وبين ما لا يعقل ماهيته الا بالقياس الى الشيء وليس لو كان بينهما تضايف لكان تعقل ماهية كل منهما
بالقياس الى الآخر فكان تعقل ماهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة و
لكانتا متكافئين في الوجود وظاهر ان الأمر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ واما ما
بقي في كون التقابل بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى المفهوم منهما وقطعنا النظر عن كون
احدهما علة للآخر او مكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من

جهة واحدة واحدا وكثيرا فيجاب عنه بانه لو اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت
وسائط في التنافي بينهما فهو ممنوع وان اراد ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل
في الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة تلك الوسائط فيرد عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة في
التصديق وهذا لا ينافي لجواز ان يكون امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العلية
فلا يكون تقابلهما بالذات ثم موضوعهما قد يكون واحدا فله جهتان لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة
في موضوع واحد من جهة واحدة بجهة بالضرورة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها
اي لم يكن غير خارجة عنها ولا خارجة محمولة عليها بل تكون خارجة غير محمولة فالوحدة
عرضية كما في نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه انهما متحدان في التدبير و
هو ليس مقوما ولا عارضا للشيء منهما اذ ليس محمولا عليهما بالمواطاة ولا بالاشتقاق اما الأول
فلان نسبة النفس الى البدن مثلا اعني تعلقها به ليست نسبة له بل هو سبب لتدبيره والتصرف
فيه واما الثاني فلان المدبر ليس هو المتعلق بل النفس فهو عارض لها فان اعتبرت الوحدة بين النفس
والملك في التدبير او بين النسبتين في كونها مثلا للتدبير كانت من قبيل الوحدة في العارض بجهة
الذي سيأتي وان اعتبرت بين النسبتين في كونها نسبة كانت بجهة الوحدة اما مقومة لجهة الكثرة
او عارضة لها واما اذا اعتبرت بين النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة
لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينا ثم ان شئت فسمه جهة الوحدة بالتقويم والعروض ومقابليهما
وتسميته المقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره المص والمنا قرره ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما
جهة الوحدة فيه عارضة سواء كان محمولا او موضوعا بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات وسمى
وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة وجعلها من اقسام الواحد بالذات حيث قال في الهيات الشفاء
الواحد يقع بالتشكيك على معان يتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا
المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر وذلك بعد الواحد بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقال لشيء يقارن
شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن
عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب هو ابن

عبدالله واحد لا ذا عرض ان كان شي واحد طبيبا و ابن عبدالله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والقطن واحد
والجص واحد في البياض اذ قد عرض ان يحمل عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه
بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد
ثم قال واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك
واحدة فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما تعرضهما بالعرض هي وحدة
ووحدة المدينة هي وحدة بالعرض ولها وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض هي
ثم ان في كون وحدة النسبتين من القسم المقابل اعني ما لا يكون جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضة
على ما ذكروه بحثا اورده سيد المدققين وهو ان الظاهر ان المراد من النسبتين هو التدبيران وليس التدبير
غير محمول عليهما وانا اقول ولو سلم ان المراد من النسبة ههنا هو التعلق الذي يكون سببا للتدبير على
ما ذكرنا موافقا لما في شرح المواقف فلا نسلم ان اتحاد النسبتين انما هو في التدبير بل في كونهما
تعلقا خاصا من شانه ان يكون سببا للتدبير المخصوص كما ان اتحاد التدبيرين انما هو في كونهما تدبيرا
مخصوصا ولا شبهة في كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ
بحث اورده المحقق الدواني وهو ان وحدة النسبتين ان كانت لجنسهما او لنوعهما او لفصلهما اندرجتا
في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كانت لامر خارج عنهما دخل في الواحد بالعرض على
تعريفه وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات واجاب عنه سيد المدققين
بان المراد بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى حاله لا نظرا الى وحدة امر آخر وهي قد تكون
عارضة للكثير كالبياض للقطن والثلج وقد يكون مقومة كالجنس للانسان والفرس وقد يكون ذات
الكثير لا من حيث هي كثيرة كالواحد بالاتصال فان قولك الواحد وان كان بواسطة عروض الاتصال له
لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل بالنظر الى حالة ذاته المتصلة وكذا قولك الواحد للنسبتين
المذكورتين وان كان بواسطة عروض التناسب لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر
الى ذات المتناسبين فيكون جهة الوحدة ذاتهما لا من حيث الكثرة ولذلك عدها الشيخ من الواحد
بالذات انتهى وفيه تامل فان الشيخ قال في احد الفصل واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يقال لها

فقد

من جهة اخرى واحدة بالاتفاق بينهما في معنى فاما ان يكون اتفاقهما في نسبة او في محمول لعض النسبة
ثم قال ان الواحد بالجنس او بالنوع من الوحدة بالمناسبة وهذا صريح في ان جهة الوحدة
في الواحد بالمناسبة هي النسبة لا ذات الواحد وان النسبة محمولة وانها غير مقومة للواحد فلا جرم
ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال والظاهر من كلامه انه ان اراد بالمقوم ما هو المتبادر منه
حصرها في جهة الوحدة في اقسام الثلثة هي الواحد بالجنس والواحد بالفصل والواحد بالنوع
ولم يعد فيه ما يكون جهة الوحدة ذاته كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتركيب
بل اشار الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية انتهى وفيه ان تسمية هذا القسم بالعرضية غير تام
على ان ذلك لا يرفع المخالفة بين كلام المص وكلام الشيخ بل لا خلاف على التوجيه المشهور اذ قيل فيه
لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان
اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف
النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشي بوصف متعلقه ولا يرد عليه ما
اورده من انه لو كان كذلك لزم ان يكون وصف الاقسام باسرها عرضية لكونها بالتبعية لا على طريقة
وصف الشي بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة
وصف بحال المتعلق الذي هو جنسه وهكذا وذلك لان اتصافها بالاقسام جهة الوحدة سواء
كانت ذاتية او عرضية محمولة على جهة الكثرة بخلاف ما في هذا القسم فلعل هذا يكفي فارقا وكون
الاتصاف فيه بالتبع بخلاف فيها ثم انه لا يخفى ان ما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد
العرضي اعم من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع
الذي عده الشيخ من جملة اقسام الواحد بالذات المراد به كما صرح هو به هو واحد بالموضوع
الذي من شانه ان يصير واحدا بالعدد فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد ان يتحد فيصير
واحدا بالعدد وذلك كالماء الكثير اذا جعلته ماء واحدا فذلك الماء الكثير حين هو
كثير واحد بالنوع وذلك واحد بالموضوع لان من شان موضوعات ذلك النوع
الكثير ان يتحد فيصير موضوعا واحدا للوحدة بالفعل فجزء في افراد الانسان مثلا فانها واحدة بالنوع

وليس بواحدة بالموضوع اذ ليس من شأنها ان تتحد فتصير واحدًا بالعدد وان عرضت جهة الوحدة
لجهة الكثرة كانت هناك موضوعات معروضة لمحمول واحد كما في وحدة الجص والثلج من حيث البياض
المحمول عليها او محمولات عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين للانسان
الموضوع لهما وهو خارج عنهما ومحمول عليهما موضوعات او محمولات من قبيل النشر على عكس
اللف كما شرحنا فيكون قوله وبالعكس عطفًا على قوله عارضة لموضوع وعكسا له فقطع
الشارح القديم عكسًا لمجموع قوله محمولات عارضة للموضوع وعطفا عليه اي وموضوعات محمول
لمحمول فاستدرك لفظ موضوعات وحملها على زيادة النساخ ودفعه المحقق الشريف بما اشير
به وان نوعت جهة الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان
او نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان او فصلية كوحدة ... في الناطق وقد يتغاير معروضهما
اي قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو الواحد بالعدد وهو ثلثة اقسام قال الشيخ
ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد به بل ولا غير مما هو
منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد
بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك
كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطًا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما
ان يكون قد يتكثر من وجه اخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر
من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذ انقسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذ قسم الى نفس وبدن فيكون
له نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا له
مع انه شيء ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجود له مع ذلك طبيعة اخرى فاما
ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة لا ينقسم من حيث هي
ولا من جهة اخرى هناك طبيعة غير الوحدة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل
والنفس فان العقل له وجود غير الذي يفهم منه انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس
بمنقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التي هي مبدأ

وهذا هو معنى العارض للمجموع قوله
عارضة لموضوع وبالعكس اي
معروضة لمحمول ...

العدد

العدد اخذ التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها عددا فهذه الاصناف من الوحدة لا ينقسم
في الذهن فضلا عن قسمة فكية مكانية او زمانية ولتعرف القسم الذي يتكثر لما من جنسه ان
الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال فعند ذلك ان يكون متكثرة في الطبيعة التي هي لها فانها
معدة للكثرة عن الوحدة وههنا هو المقدار ومن ذلك ما يكون متكثرة في طبيعتها تمالها الوحدة
للتكثير بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد ماء وفي قوته ان
يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار انتهى فقوله المفهوم
فموضوع مجرد عن الانقسام الامن وحدة شخصية بقول مطلق اشارة الى الوحدة التي هي مبدأ
العدد اي الموضوع الذي مفهومه مجرد عن الانقسام وحدة شخصية يعبر عنها بالوحدة مطلقة من
غير تقييد بان يقال وحدة النقطة والخط الى غير ذلك فاضافة موضوع الى مجرد عن الانقسام
من قبيل الاضافة البيانية ولا يشترط في ذلك ان يكون الموضوع هو نفس مفهوم عدم الانقسام
الكلي ليرد عليه ان هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية وقوله ... فالا فنقطة ان كان له مفهوم زائد
ذو وضع اي وان لم يكن مفهومه مجردا عن الانقسام بل كان له مفهوم زائد على مفهوم عدم الانقسام
وكان ذلك المفهوم الزائد ذا وضع فذلك الموضوع نقطة شخصية اشارة الى قول الشيخ فان كان موجود
له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسبه فيكون نقطة وقوله
او مفارق ان لم يكن ذا وضع اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل
العقل والنفس وقوله فهذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة اي لا من حيث طبيعته التي
عرض لها الوحدة كالماء الواحد والخط الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما
من كلام الشيخ والا اي وان قبل القسمة باحد الوجهين فهو مقدار او جسم بسيط ان كان
قبوله القسمة من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة مقدار ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا
قول الشيخ ومن ذلك ان يكون متكثرة في الطبيعة التي هي لها فانها معدة للكثرة عن الوحدة
بسيطا ان كان قبوله القسمة لا لذاته وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون متكثرة في طبيعتها
الا انها الوحدة المعدة للتكثير بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد

بالبسيط ههنا ما يشترك الكل والجزء في الاسم والحد كالماء والياقوت او جسم مركب اذ كان قبوله
القسمة من جهة اخرى فان المراد من المركب هنا ما يقابل البسيط بالمعنى المذكور اعني ما لا يشترك الكل و
الجزء في الاسم والحد كالانسان الواحد فهذا سبعة جميع الاقسام التي مرت في كلام الشيخ والمراد ان
الكل في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الكل كثير
من حيث الاجزاء وذلك لان الاجزاء ليست اجزاء له من الجهة التي عرضت له الوحدة العددية بل اجزاؤه من
جهة اخرى مثل اجزاء الانسان الواحد اذا قسم الى نفس وبدن واعلم ان تخصيص القابل للقسمة لذاته
بالجسم ليس لحصر فيه بل لتقسيمه الى البسيط والمركب في سبعة الاقسام فلا ينتقض بالهيولى والصورة
وعدم تحققه في المقدار فجعله مخلولا سرياني وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة
الى ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها كما مر في كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بالوحدة
من الواحد بالنوع وبالفصل وهما من الواحد بالجنس وفيه وفي الواحد بالفصل تفاوت
على حسب مراتبها في القرب والبعد وكل مرتبة من الجنس اولى من الفصل في تلك المرتبة لان الجنس
مقول في جواب ما هو وان كان الفصل اقل افرادا ومن الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة
مما لا ينقسم على تفاوت حسب مراتبها والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض وبالعرض
الخاص اولى منها بالعرض العام وكل ذلك اولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقولة
بالتشكيك لكونها في كل عدد ازيد والمتميز فيما دونه والهوهو مركب جعل اسما فعرف باللام
الحمل الايجابي مولكا على هذا النحو اي على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام فكما ان جهة الوحدة
اما مقومة واما عارضة فكذا جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة يتحقق في اقسام هو هو لكن
ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور في المتشخص الواحد من حيث هو واحد
الوحدة اولى في التشكيك فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كان بعض افراد
الحمل اولى بالحملية من البعض فان قيل على الاول فيكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار اقسام
ما فيه من الوحدة هو بالحقيقة انقسام الوحدة وكذا كل مفهوم اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم
اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم باعتبار انقسامه فاي فائدة للتعرض لخصوص هو هو وعلمية هذا الكلام

بعد الوحدة الشخصية واقسامها مع كونها اعم من جهة هو هو فتبصر اجيب بان الهوهو
اتحاد ما فاشار المص بعد تفصيل اقسام الوحدة الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو
معنى مفيد ومن جملة فوائده انه لا يتوهم ان الهوهو مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره من انواع
الاتحاد وان كان التعارف تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يتوهم وانما اشار بقوله على هذا النحو
الى ان اقسام الهوهو بعينها اقسامها والى عدم جريانه في الوحدة المحضة من غير كثرة فاما على الهوهو
فيندفع بانه وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة لكنه يجري فيها
مع اعتبارها كما نقول زيد الكاتب زيد الضاحك والوحدة في الوصف العرضي والذاتي
اسماؤها تتغاير بتغاير المضاف اليه فوحدة النوع تسمى مماثلة والجنس مجانسة والكيف مشابهة
والكم مساواة والوضع موازاة والاضافة مناسبة والاطراف مطابقة والاتحاد وهو
صيرورة شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا اخر وهذا هو معناه
لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء شيئا اخر بطريق الاستحالة وهو ان
يزول عن الصاير شيء ويضاف اليه شيء اخر كصيرورة الماء هواء والاسود ابيض او بطريق
التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه بل في وقوعه
واما بالمعنى الحقيقي فهو محال والدليل المشهور عليه هو ان الشيئين اذا اتحدا فان كانا باقيين فهما اثنان
والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء و
امر ثالث وايا ما كان فلا اتحاد وهذا الدليل مردود بمنع الانحصار في الشقوق الثلثة لظهور
احتمال ان لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئا منهما بل كان هناك صيرورة احدهما
بعينه الاخر فان ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق وهذا تقرير المنع بان لا نزاع انهما
موجودين لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد وهو
نفس الوجودين قبل الاتحاد فرضا واحدا ولا بد من ذلك حلول عرض واحد هو الوجود
في المحلين وانما يلزم لو كان الموجود بوجود واحد اثنين وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا
والمقدمات الدعوى بديهية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليها كما اشار اليه المص

في شرح الاشارات وصرح به المحققون وحاصل التنبيه هو تمييز المعنى المتنازع فيه من بين المعاني
المحتملة ليلتفت اليه الذهن بخصوصه فيحكم ببطلانه ووقوع النزاع فيه انما هو للخفاء
والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا ينافي كون الدعوى ضرورية
فلا يرد ما اورده شارح المقاصد بقوله وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع و
امتناع اتحاد الوجودين لشيئين اوضح من امتناع الاثنين على الاطلاق وقد يستدل بان قبل الاتحاد
كان كل منهما متميزا عن الآخر فان بقي ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا وان لم يبق فقد زال
ما زال تميزه ضرورة زوال المتميز بزوال تميزه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث
ثالث ولا يمكن ان يبقى هو ما بقية الوجوب بان يبقى انهما بعد الاتحاد متميزان بتميز واحد وهو نفس التميزين قبل
لان كلا من التميزين الاول لئن كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التميز لا امتياز به
عن الآخر فلا يكون نفسهما او يعترض عليه بانه للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان
لا بشخصية التميز لا لذاته فاذا زالت لم يمتنع بقاؤه لانه متصف بالوحدة هنا واذا بطل الاتحاد
قال وهو اي الذي هو اتحاد ما لا تحقق **ليس من جهة تغاير واتحاد** على ما مر في مبحث الحمل **والوحدة ليست بعدد**
لان العدد ما فيه انفصال وتوصيف واحد والوحدة لا انفصال فيها الى وحدات كما في الشفاء
المحقق الشريف ومنهم من قال العدد ما يقع تحت العد فجعل الوحدة عددا لوقوعها في مقام العد فهي
عنده نفسها ومبدأ لما عداها من الاعداد وليس عنده كون العدد نصف مجموع حاشيتيه المتساويتين او اقرب
منه خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا العدد مساويا للكم المنفصل والنزاع لفظي انتهى وقد يتبين
في دخولها تحت العدد ولذلك يبقى عدد ما في البيت فكان عشرة مثلا ولا يبقى عدد ما فيه فلا واحد
فان قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العدد بل على كونه عددا اجيب بان وقوعه
في الجواب باعتبار انه مشتمل لسلب العدد لا يقع السائل جواز كثرة من رجاله في البيت ليس بعدد
بل هو مبدأ العدد المتقوم بها الاعداد اي لا بغيرها بمعنى ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات
التي يبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا متقومة بالواحدات عشر مرات
لا بثلاثة وسبعة ولا باربعة وستة ولا بخمسة وخمسة المميزة لها من الاعداد التي تحتها فلا ان

على ما نقل في الشفاء لا تحسبن ان ستة مركبة من ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى ولهم فيه
طريقان احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي هي تحتها فلا يكون
شيء منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة
ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو محال لان كل واحد منها كاف في تقومها فيلزم
بجميعها استغناؤها عن كل منها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتياته بل استغناؤه عنه وهذا خلف البديهي
واما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو باطل لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها بالو
لبعض ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد واجيب بالمنع بل هو راجح باعتبار انه لازم على كل
حال وفيه نظر لان الكلام في المتقوم الاول فاذا فرضنا ان المتقوم للعشرة من سبعة وثلثة
مثلا يمكن ان يقال ان تقومها الاول من الوحدات حاصل في ضمن ذلك ايضا وهكذا حتى يقال ان
المتقوم من الوحدات لازم على كل حال وذلك ظاهر ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ايراد
السؤال المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد ترجيحا والقول بانه لا يكفي
الوحدات في تقومها لم يمكن لتصور تلك الاعداد مدخلية فيها الى الطريق الاول ثم بل التصور
ان يقال المراد ان مراتب الاعداد حقائق مختلفة كالاشياء ولكل مرتبة صورة وخصوصية تخصصها فاذا
ان العشرة متقومة من السبعة والثلثة فان اردنا هما باعتبار صورتيهما لانا نقول بتقوم العشرة
من هذين المخصوصين دون خصوصية الستة والاربعة مثلا مع غفلتنا الخ هنا ترجيحا بلا مرجح
وان اردنا هما لا باعتبار صورتيهما بل باعتبار امر اتحاد هذا لا تقومها من الاحاد الا من الاعداد و
اذا قلنا انها متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في
نفس احاد العشرة تعدد وهذا هو الوجه لان يقال انها متقومة من الاحاد لا من الاعداد قال الشيخ
في الهيات الشفاء وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد
وواحد وواحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان ينسب الى
تركيبه مما تركب منه بل بخاصة من خواصه فذلك يكون رسما لذلك العدد لا حدا من جوهره
واما ان ينسب الى تركيبه مما ركب منه فان انسب الى تركيبه من عددين دون آخر مثلا ان جعل

العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك الا وهي من تركيب ستة مع اربعة وليس يتعلق هويتها باحدهما
اولى من الاخر ومع بما هي عشرة معينة واحدة ومع انه يكون معيتها واحدة وما يدل على معيتها يكون
هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كذلك فحدها ليس هذا وليس تلك بل بما قلنا ويكون اذا كان ذلك فكذا
لها التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لانها لذلك وقد يعلل
هذه رسوما **فاذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية** وهي نوع من العدد وقد اختلف فيه قال
الشيخ في الشفا فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليس من العدد وذلك لان الاثنوة هي الزوج الاول
والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج
الاول ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من احاد والاحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا تخلو
ان كانت عددا اما ان تكون مركبا او تكون عددا اولا فان كانت مركبة فبعض غير الواحد كالثلثة
اولا فلا يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه
لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها اصلا ولا اذا فالواحد
من الوحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقل ثلثة يعني الجمع فيقصد
بذلك الكثرة ولزمهم من قاعدة وقد جرت عادتهم بان يقولوا بان الواحد لا بوجه ليس بعدد وان
فرد ليس بعدد ولهي فانهم علمهم ان ثلثة اولا ثلثة زوج ليس بعدهما ازواج واولاد ليس بعدد وليسوا
يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون
بالاول انه غير مركب من عدد وانما يعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحدة فالاثنوة اول
العدد وهي الغاية في القلة في العدد واما الكثرة فلا ينتهي الى حد **ثم تحصل انواع لا يتناهى
بتزايد واحد واحد مختلفة** فان كل نوع من تلك الانواع يختص بخواص وآثار يختص منها
خصوصيته لذلك النوع الذي هي صورته وهذه الآثار مغايرة لآثار المشتركة بين مراتب كثيرة
من الاعداد فاذن لكل نوع من انواع العدد حقيقة مختصة **وكل واحد منها امر اعتباري يحكم
به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما مخصوصا** اي بحسب ذلك النوع من
ان يكون الانضمام مرتين او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذلك وقد عرفت توجيه اعتبار

الوحدة

الوحدة والكثرة **والوحدة قد يعرض لها** ما فيه وحدة واحدة **ومقابلها** اي مقابلها فهو عرض
ولا يعتبر بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مر **وقد يعرض لها شركة** فان وحدة زيد غير
وحدة عمرو في مطلق الوحدة ومتميزة عنها باضافتها الى زيد وكذا وحدة عمرو وكان المثل
فتخصص اي الوحدة المطلقة المشتركة **بالمشهور** اي بما اضيف اليه الوحدة كزيد في المثال
وانما عبر عنه بذلك لكونه معروضا لاضافة الوحدة وسيجي انه معروض لها فتسميته مضافا
مشهورا بهذا احسن مما قيل في توجيهه **وكذا المقابل** اي الكثرة قد يعرض لها شركة فتخصص بالمضاف
اليه كالعشرة العارضة لهذا الفرس المتميزة عنها باضافتها الى معروضهما **ويعرضان** اي الوحدة
الى معروضيهما باعتبارين احدهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار انها عرض حال فيه
ولا شبهة في كونهما اضافتين **والى مقابلها** اي الى ما هو الكثرة **مثالك** اي باعتبار انه نحو
مقابلة لها **وكذا المقابل** اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في ان لها تلك الاضافتين
ويعرض له اي لمقابل الوحدة **ما يتخيل عروضها** اي للوحدة **من التقابل** وهو كون
المتقابلين على المشهور والاثنين معا على انهما وقع في بعضها انهما يمتنع اجتماعهما في موضوع
واحد عند الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد من جهة واحدة فالمثال على
المشهور خارج عن امتناع اجتماعهما ونفس امتناع الاجتماع في واحد خرج ما يمكن جمعها
كالسواد والحلاوة ودخل المتقابلان المجتمعان في الوجود في الاثنين وبقيد وحدتها خرج
مثل الاخوة والبنوة المجتمعتين في زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في
في زمانين وقيد الاجتماع عن مغني عنه لصدق على المتقابلين في الرتبة ووصف واصطلا
وان كان المتباد بحسب العرف فهو التقابل في الزمان ويرد على المشهور مثل الاخوة المتكررة
من الجانبين لكونهما متماثلين على ما صرحوا به الا ان يرتكب كون المتضايفين في نسبتهما
اليه قيدا للقسم ويكون القسم هو التقابل المتضايف فيجوز كونه اعم من القسم وبقي ما
ههنا اصطلاحين يعتبر في احدهما التخالف دون الآخر على ما قيل **المتنوع الى انواعه الاربعة
اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول** اي الوجود اللفظي **والعقل** اي الوجود الذي

لا في الوجود الخارجي لأن السلب والايجاب جنسان لا يتحقق منهما الا في النفس كما في القضية المعقولة
او في اللفظ كما في القضية الملفوظة في الخارج وهذا اشارة الى ما قاله الشيخ في قاطيغورياس من
الشفاء بقوله وبعضه اي بعض التقابل تقابل القول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما
الموضوع والمحمول لانه تتعاقب فيه ولا تجتمع معا وهذا بحكم القول ولا في الوجود حاصل ولا
وبعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح في اعتبار كل من الايجاب والسلب فلا وجه لتخصيصها
فقط كما في شرح المقاصد وهذا هو اول الاقسام الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو
الاول اي تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب ماخوذا باعتبار خصوصية ما
وهو النسبة الى قابل لما اضيف اليه السلب بان يكون السلب سلبا للايجاب عما من
شانه الايجاب كالعمى والبصر فانها معتبرة في الثاني دون الاول وهذا المشهور ان اعتبر
في القابل بحسب شخصه في وقت اتصافه بالعدم فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية لمن
اللحية بسبب من كل التعلق وان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قوله ما سواء كانت بحسب شخصه
في وقته كالمرد او غير وقته او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد كالكوسجية للصبي والعمى
والعقرب وعدم الحركة الارادية للجبل القابل بحسب جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي هو فوق
الجماد فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهور
وثالثها تقابل الضدين وهما وجوديان فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد و
البياض فحقيقيان والا فان لم يشترط كالحمرة والصفرة فمشهوران على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقي
اخص من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله
في التحقيق والمشهور ورابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس
الى الآخر كالابوة والبنوة وانما انحصر في هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين اما وجوديان
او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فمتضادان وعلى الثاني
يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي فعدم وملكة
والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهر بناء على كون المتقابلين اما وجوديين او احدهما وجوديا والآخر

عدميا فيرد عليه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتاخرون
على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه
اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فانه لو لم يكن اللاعمى اما عبارة عن ان
يكون موجودا بالبصر واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي على شيء واما ان
يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملها بان يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا
للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة
والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما
بالقياس الى الآخر فتقابل التضايف والا فالتضاد وكذا في شرح المقاصد واورد عليه ايضا بان عدم
اللازم مع مقابل وجود الملزوم لذلك المحل وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب
اذ المعتبر فيهما ان يكون العدم منهما عدما للوجودي وقد يذب عن المشهور بيانا ان لا تقابل
العدميين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما مضاف الى العدم الآخر كالعمى و
اللاعمى والامتناع واللاامتناع واما مضاف الى غيره كاللاسواد واللابياض واما المطلق فلا يقابل
نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه معه واما المضاف فلا يقابل المضاف الى غير العدم لاجتماعهما
في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن مرادهم بكون احد المتقابلين
وجوديا والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدما له فالعدم المضاف الى العدم بالنسبة الى العدم
المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلب ورفع فان قيل على تقدير عدم
اضافة احد العدمين الى الآخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف
اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة
فامتناع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما اذ لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب
اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كما في عدم
الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر
والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول شرطه

ان يكون تماما من شانه ان يكون احول والجد البصر من شانه ان يكون احول او على التقديرين لا يتصور
العمى اجتماعه مع كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدم اجتياب التقابل وفي مثل هذه الصور ليس
بل لا يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم الكتابة بالفعل انما يقابل عدم الكتابة بالقوة لا يستلزم
بالقوة وكذا مقابلة عدم الحول لما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما هو لانه
مع قابلية الحول المستلزم لقابلية البصر فيكون بالعرض والحصر في الاربعة [illegible] التقابل بالذات
بل في النقيض عدم اللازم ووجود الملزوم ولبقية ات التقابل بينهما اما لان وجود الملزوم ملزوم
لوجود اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات وفيه ان الفرق
بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم مع ان كان الاول مقابلة بالذات
لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم
ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن اشكال ولعل ذهب بعضهم الى
ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل وقيل قد صرح الشيخ في الهيات الشفا بان التقابل
بين المتضادين ليس تقابلا بالذات لان ذات [illegible] في المادة عن ذات اخرى او [illegible] يكون الاصل للعدم انما هو
ارتفاع [illegible] نفسها [illegible] تمانع عن الاجتماع [illegible] وهذا صريح في ان مقابلة
مثل السواد والبياض ليس لاجل كون واحد منهما مستلزما لعدم الاخر ليكون بالعرض كمقابلة عدم
اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب بان مرادهم بالوجوديين ما لا يكون احدهما
عدما للاخر لا ان مرادهم يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك الاخر عدما
للاخر فيكون العدم ما في هذه الصورة داخلا في الوجوديين ففي غاية البعد ولا يمكن [illegible]
لتفسيرهم المتضادين بكونهما وجوديين معه كما لا يخفى واعلم ان الشيخ في قاطيغورياس
جعل التقابل على قسمين احدهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل
عليه مواطاة وهو تقابل النفي والاثبات والايجاب والسلب [illegible] كالفرس واللافرس ويكون
احدهما قوة سلب الاخر سواء كان السلب بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس زيد ليس
وجميع الاشياء المنافية بالطبايع متقابلة بهذا المعنى سواء كان بوجدت في الموضوع اولا

فان قيل

فان شيئا منهما ليس هو الاخر وثانيهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما
على سبيل الاشتقاق في ظرف واحد بان يكون نعتا من جهة الكون فيه لشيء مثل الحرارة والبرودة
والحركة والسكون وما يجري مجراها والقسم الاول هو تقابل [illegible] نقل التقابل عن اعتبار الحمل
على موضوع الا اعتبار الوجود في الموضوع فجعل حال الامور التي تشترك في عام او خاص او يكون
موجودة معينة بالقوة معا ولا تجتمع بالفعل معا تقابلا بالمعنى الثاني وهو المقسم للاقسام الاربعة
المذكورة فالحكم منحصر هذا التقابل كالجنس لاقسامه كالانواع اما اقسامه محققة [illegible]
بحسب ما يصح للتحقيق ويكون اسما على متعلق قاطيغورياس المنطق وبحسب ما بعد الطبيعة فعلى اصطلاح
المنطق العدم المقابل للملكة قسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم وهو الذي بحسب الشخص في
وقته فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى الملكة بل العكس فقط واما سائر الاقسام المذكورة
للعدم فداخلة في التضاد فانه لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل سواء كان
احدهما وجوديا والاخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدم [illegible] او كان كلاهما وجوديين [illegible]
المعلوم ان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بالشخص في وقته بل يعم
الاقسام المذكورة للعدم ملكة فما داخلة في تقابل العدم والملكة ولما كان ما ذكره في قاطيغورياس
الشفا انما يليق بالمبتدي اكتفى بالمشهور ولم يتكلف ما يرد من الفروق [illegible] ما صرح به
وصرح ايضا بان المشهور من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح
قاطيغورياس والحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم وما ذكرناه شرح كلامه فالمقصود
للمشهور من ان المشهور لم يعتبر فيه غاية الخلاف فبخلاف الحقيقي منه فلم يوجد في كلام الشيخ
بل هو مناف لخلافه كما عرفت ثم انه صرح في مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين
لا يكونان الا في غاية التباعد والخلاف وانه قد لا يتعرى الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة
كالصحة والمرض وقد يتعرى عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان
بينهما وسائط الوان يخلو الموضوع عنهما [illegible] بان يكون [illegible]
الواسطة نسبة الطرفين من حيث [illegible] واسطة [illegible] في الهيات الشفا والمتوسط بالحقيقة

الذي معه انه يجيء الضد بانه في جانب الاشتداد او لا في التغير الى الضد فان الاسود لذلك
يغبر او يخضر او يحمر او لا يغبر يبيض ثم ويظهر من هنا ان التقابل بين الاوساط على الاطراف كما
حققه المحقق الدواني فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي هو البياض مثلا من الوسط
الاخر الذي هو اقرب الى الطرف الاخر الذي هو السواد ابيض بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر و
الوسط سواد بالنسبة الى الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين ليس في الحقيقة الا بين السواد والبياض
اللذين هما الطرفان والمتأخرون لما لم يتفطنوا لذلك حكموا بان التضاد الذي هو احد الاقسام الا
المنحصر فيها التقابل هو المشهوري على ما اعتبروه لا الحقيقي وانه اذا اريد الحقيقي يزيد قسم
خامس هو ما بين الاوساط وسموه بالتعاند فان قلت نحن نجد بين الوسطين كالحمرة والصفرة
تقابلا لا بغير التقابل الذي هو باعتبار اشتمالها على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما او لتحقق
بحقوق الوان متوسطة لم يحمل التضاد بينهما باعتبار قرب احدهما الى البياض والاخر الى السواد
وحكم بينهما بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا قدح لها في الحصر ولا وقع لها في
فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة محصورة في هذا الاصطلاحين فانه في اصطلاح
قاطيغورياس ان كان الطرفان عدما صنعا بحسبه واحد من الاقسام المذكورة المعتبر لكن لم يشترط في المتضا
كونهما وجوديين بل ما يرادف العدم اخذ في التضاد عرفي وفي الاصطلاح الاخر ما يخص
المتضاد بالوجوديين لكن العدم عم جميع الاقسام ولعل الاشارة لاهل المنحى هو مقصود المص لفحو
وبعكس هو وما قبله في الحقيقي والمشهوري هنا دليل على ان مراد المص من المشهوري من التضاد ليس ما
المشهور بما ذكره في قاطيغورياس فليتدبر وليعلم ان المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب قد يؤخذان
نفس الموجب والسالب وذلك اذا اعتبرنا الثاني قضيتين موجبة وسالبة فيكون موضوعهما نفس موضوع
القضية الموجبة والسالبة كقولك زيد جالس زيد ليس بجالس فانهما يقع عليهما الموجب والسالب
اعني جالس وليس بجالس انما هو زيد وقد يؤخذان نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرناهما ايجابا
وسلبا فيكون موضوعهما نفس القضية فانها هي التي فيها الايجاب فيشتق منها الاسم فيقال
موجبة او السلب فيقال سالبة كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس وقد يعرض لها التضاد لكن لا في

السلب الكلي والايجاب الكلي كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فانهما قد يكونان قضيتين
لكونهما مما يكذبان معا فهما متضادتان كما صرح به الشيخ في احوال القضايا فموضوعهما نفس القضية
وليعلم ايضا ان السلب قد يؤخذ بسيطا وهو سلب وجود الشيء في نفسه ولا وجوده في نفسه وهو
نفس النفي هذا اذا اعتبرنا البساطة السلب الذي هو من التقابل المنقسم الى الاقسام الاربعة اعني ما هو
الوجود واما اذا اعتبرنا مطلق تقابل النفي والاثبات اعني ما هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب
كاللاموجود فيه مفهوم الوجود فيه وجوده هنا ثم ان الشيخ قال في فصل عقده لحل شكوك
في التقابل المنحصر لما لزم ان يقول ان الحرارة ونحوها لا يكون ضدا بل يكون حرارة فتقابل بما تصير ضدا
بالقياس الى البرودة وهي اذا اخذت بالقياس الى البرودة ضدا كانت مضافة فهي من حيث هي ضد
من المضاف فلا يكون كالقسيم له تحت التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها اولا الى البرودة معا
فيكون الحرارة من حيث هي حرارة ضدا للبرودة ثم تؤخذ من حيث هي ضد مرة اخرى فيكون مضافا
الى البرودة فيكون الحرارة نفسها باعتبار ذاتها مع البرودة يصح عليها معنى حد الضد ولا يصح عليها معنى المضاف
اذ ليس اخذ معقول الماهية بالقياس الى الاخر فاذا الموضوع في حمل الضدية شيء والموضوع في حمل المضاف
شيء هو ما عرض المجهول الاول واما الموضوع ماخوذا مع المجهول الاول ثم قال وهو هنا مشكل
وهو ان التقابل من حيث هو تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص منه وهو مع ذلك
داخل فلا يكون تحت الجنس او لا يكون تحت معا كثيرا اجناسا ولكنها لوازم او مشكل انه
اجاب عن هذا الاشكال بان المتقابلين تعرض لها الاضافة وليست هي هو بعينها مضافا فان كل متقابل
هو متقابل مضاف وليس كل متقابل مضافا وذلك لان التضاد من التقابل وقد علمت ان الموضوع له ليس
الموضوع للمضاف بعينه ولا الملكة والعدم من المضاف ولو كان المضاف امرا معقولا على التقابل قولا
لكان كل متقابلين فهما متضايفان معا لا من حيث هما على الكل لكن كل مضاف فهو
متقابل وكل متضاد وكل عدم وملكة ليس كذلك وليس كل متقابل من المضاف فليس التضايف اعم
من التقابل وفرق بين قولنا ان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وبين قولنا كل تقابل مضاف
فان الذي هو خاص قد يعرض لكل ماله طبيعة العام باعتبار شرط يصير العام به اخص وهو هنا التقابل

اليه من حيث هو تقابل وهذا النفي تخصيصه فيمتنع عمومه لكل ما تحته هذا كلام الشيخ تعالى الاشكال
الثاني مع جوابه اشار المص بقوله **ويندرج تحته** اي التقابل **الجنس** اي التقابل وسمي جنسا لانه
الاقسام الاربعة التي هي كالانواع له يدل على ذلك قول الشيخ فيكون معنى هذا التقابل كالجنس
لاقسامه كالانواع على ما نقلنا عنه **باعتبار عارض** وهو النفي اليه من حيث هو تقابل لا مرية في كلام الشيخ
واما ان التقابل ليس بجنس على الحقيقة فدل عليه الشيخ بقوله واما التقابل فليس جنسا لما تحته
بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايف ماهيته انه معقول بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه
ان يكون مقابلا وليس انها يتقوم هذا فانه ليس هنا من المعاني التي يجب ان يتقدم في الذهن او
حتى يتقرر في الذهن ان الشيء ماهيته معقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء مضايفا لزم في الذهن
ان يكون على صفة التقابل فالتابعة بشرائطها غير موجودة بين التقابل وبين الاقسام التي هي كالانواع
للتقابل انتهى ولا يخفى جريانه في غير المضايف من التضاد وغيره ليتة وانما خص بالتضايف على
التمثيل ويدل عليه ليتة قول المص **ومقوليته** اي مقولية التقابل **عليها** اي على الاقسام الاربعة
المذكورة **بالتشكيك** وذلك لما تحقق من نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك الاعتباريات وغيرها
واما بيان مقولية التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله **واشدها** اي اشد الانواع الاربعة
فيها اي في التقابل **السلب** فان المنافاة في الاجتماع التي هي حقيقة التقابل بين الشيء ورفعه
منافاة بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانه انما هو لكونه مستلزما لرفعه بالذات
فان العقل يحكم بان المنافاة بين الحرارة والبرودة انما هي لاستلزام كل منهما رفع الاخر ثم عدم الملكة
اشد من الباقيين لكون الى فيه داخلا فيه وخارجا عنه ما دام التضاد اشد من التضايف وذلك لانه
كيف ... الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامه اراد ان يذكر حكما
اقسام ... المتضايفة فانه سيجيء في مباحث الاعراض فقال **وحق الاول** اي تقابل السلب والايجاب
بسيطا كان او مركبا **التناقض** وهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء رفعه في نفسه او رفعه
عن شيء والمشهور المتبادر من التناقض ما يكون في المركب لكن مراد المص هو الاعم ولذلك قال
ويتحقق اي التناقض **في القضايا بشرائط ثمان** وهي وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان

ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل فيجوز
صدق القضيتين او كذبهما عند اختلاف في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد
ليس بشاعر وزيد قائم نهارا وزيد ليس بقائم ليلا وزيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم
مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق للبصر بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجي
اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص بالقضايا لان تحقق
في المفردات لا يتوقف عليها **وهذا** اي الاشتراط بالثمان انما هو **في القضايا الشخصية** اي التي موضوعها
شخص وجزئي كقولك زيد كاتب زيد ليس بكاتب **واما المحصورة** وهي التي موضوعها كلي قد حصر افراده
بدخول لفظ كل وما في معناه او بعض وما في معناه عليه **فيشترط تاسع هو الاختلاف فيه** اي في الكم
بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان الكليتين قد تكذبان كما عرفت ويجوز كذبهما مع تحقق
الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان
انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء منهما نقيضين فان التناقض في القضايا هو اختلاف
قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرائط الثمان انما كان
اذا كان القضايا مطلقة **وفي الموجهات يشترط عاشر وهو الاختلاف في الجهة** فانه لولا اختلاف
الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق
الشرائط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض
الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة وانما قال **اختلافا لا يمكن جمعهما**
صدقا ولا كذبا لانه لولا الجهتين المذكورتين لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة
والمطلقة مع تحقق الشرائط العشر غير متناقضتين في المادة المذكورة مع كون الممكنة والضرورية
متناقضتين فيها وكذا المطلقة والدائمة متناقضتان فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة بانه كيف
كان غير واف بالشرط والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فيها جهة من
الجهات فلا بد من اعتبار رفعها اليه في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس
تلك الجهة فرفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما

ولا اطلاق بل امكانا ورفع الدوام كالعكس دائما لا يكون ضرورة ولا امكانا بل اطلاقا فادعاؤها
القياس على ان اعتبار الجهة لا بد منه في اختلاف الجهة فانه ليس المراد ان المطلقات التخصيصية والخصوص
بعضها لبعض او يكفي لتحقق التناقض بينهما اذا كانت مخصصة الشرائط الثمان واذا كانت مخصوصة
النسخ اذ لا تناقض بين المطلقتين بل المراد انه كان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا
لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينهما يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض
القضايا باشرائطه تحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط
في تناقض الشخصيات يكون ستة وفي المحصورات عشرا نظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط
الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدة ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات كذا قال المحقق
الشريف واعلم انه قد يرد الوحدات الثمان الى وحدتين وحدة الموضوع والمحمول باعتبار ان كلا
من الموضوع والمحمول يختلف باختلاف شيء من الامور الباقية فلم يتحقق وحدة الموضوع او وحدة
المحمول بل الى وحدة واحدة هي النسبة لاختلافها لا محالة باختلاف الموضوع والمحمول لكن ذلك عليها
تفويت لغرضهم لان مقصودهم من تفصيل الشرائط ان لا يغفل عن التغاير بتلك الاعتبارات فطالما
ويغلط في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما متناقضتان للغفلة عن عدم
الاتحاد بينهما في القوة والفعل والحق ان نقيض القضية رفعها بعينها بان ينفى عين ما اثبت فيها
كيف ما كانت بلا حاجة الى تفصيل الشرائط واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين
نقيضهم منه لذلك تحصيل مفهومات القضايا بالتعيين نقائضها ولوازمها المساوية لها حتى يكون
في المتناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب
واما ما قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار
الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا تناقضها
القضية الذهنية وان اشتملنا على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اي في الخارج وزيد ليس
باعمى اي في الذهن ولا تفاوت بينهما الا في نفس النسبة فان الحكم في احديهما بالاتحاد في الخارج
وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك الجزئي اي بالحمل

الثا

الثالث الاولى والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فالوجه الاقتصار على اعتبار وحدة النسبة ثم
الاستشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات فقط فيه ما لا يخفى على المتامل واذا قرن العدم
بالملكة فجعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة ظاهر هذا الكلام مبني على ما زعمه بعضهم من
ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولنا زيد اعمى او بلفظ
معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها
مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان المعدولة ما
محمولها مفهوما عدميا اي ما سلب شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع
مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حققه
كذا قال المحقق الشريف واجاب عنه الدواني بانه يمكن ان يكون مراد المص من تقييد العدم بالملكة
اضافته الى ما هو مسلوب له سواء اعتبر معه الاستعداد اولا فان الملكة قد يطلق على ما يعم الا
كما حقق الاعدام تعرف بملكاتها وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون مبنيا
على الزعم المذكور ومع تقابل الوجودية اي الموجبة المحصلة ضرورة لامتناع ان يصدق الكاتب
واللاكاتب على موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لا كذبا لامكان عدم
الموضوع فيكذبان معا لاستلزامهما الايجاب وجود الموضوع وقد يخلو الموضوع في المتضادة
احد الضدين بجنسه كالنبح للجبل ولا بجنسه كالجسم للحركة والسكون اولا يشتمل شيئا منهما
عند الخلو اي بان يخلو عنهما الى لا متوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض او عند
الاتصاف بالوسط اي بان يخلو عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه باسم وجودي
كالفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كما في لا عادل ولا جائر لمن اتصف
بالمتوسط بين العدالة والجور بخلاف قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل اذ لم يريدوا
به التوسط ولا يحصل للواحد ضدان بناء على ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء ولعل
جاء على غاية الخلاف والبعد فقد يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين فذلك لان التخالف
الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون التخالف للواحد من جهة واحدة في

والخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في محل فيكون ذلك وجودها من التضاد
لا وجها واحدا فقد يتاتى ضد الواحد واحد **وهو** اي التضاد بل التقابل الذي هو المقسم للاربعة **منه**
عن الاجناس مشروطة بالانواع بالجنس قال في الهيات الشفاء الاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى ان
كانت مما يحمل الموضوع فتقتضي تغاير هذا الجنس الاعلى بوجوب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرة التي
تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيحتمل المتباين ان تجتمع في موضوع واحد وقال
لنعم فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع فمنها ما يكون الموضوع الواحد
الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يحتمل او لا في غيرهما حتى يعرض له احدهما فان مزاجا ما يحلو
به الشيء واذا مزاجا حاد لا مزاج اخر وليس كلاهما [illegible] ولما كان الضد يكون في الجنس فلا يخ
اما ان يكون تحت كل منهما في جنس الجنس يلزمه الامر فقط فيكون له واسطة بينهما واما ان يكون في
كل [illegible] وقال لنعم واذ ليس شيء من الاجناس العالية متضادا فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت
جنس جنس وان يكون جنسهما واحدا فيجب ان يكون الاضداد تتخالف بالفصول مثل السواد والبياض
اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق فاتضح وبالجملة فستر هذين الحكمين انما هو الاستقراء
ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة
والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة
والرذيلة ولنعم الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشيء الواحد ضدان وهذا ينافي الحكم
الثاني اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير
بل [illegible] ولا الشر ومع ذلك فالشر يقابله في كل شيء يوصفها على عدم الكمال الذي
له الخير على وجوده فحقيقتهما مخالفة العدم والوجود واما الراحة والالم فانما تشترك في عرض
الخير والشر وحقيقته ان يكون اهل الظاهر من التفرع والى الاشياء التي هي متضادة ولها احيانا
في [illegible] طبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لانهم لما لم يتفطنوا
المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنسا للطبقة والاخر للطبقة الاخرى وليس الحال
كذلك بل [illegible] الموافقة والمخالفة لازمة اللوازم لا هما السبب للاشياء في انفسها بل بالاضافة

قال

قال واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو ليس فهو ممنوع
فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون فضيلة وكذا التهور في نفسه كيفية وباعتبار
ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب وعدم الطيب
ليسا جنسين للروائح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبار يلحقها فالشجاعة وذاتها لا تضاد
التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن الداخلان في الملكة واما الشجاعة فتقابلهما
لا لان الشجاعة كالمتوسط للتهور والجبن فان ضد الشجاعة التهور فانما تضاده لا بطبيعته لذاتها بل
لعارض فيهما وان هذه محمودة وفضيلة وذاك مذموم ورذيلة وضاد **وجعل الجنس
والفصل واحدا** دفع لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك
بينهما فلا يتصور التضاد من جهته والفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول
الضدين تحت جنس واحد وتقرير الدفع ان جعل الجنس والفصل واحد فيهما متحد بالوجود
هو وجود النوع بعينه في الواقع والتغاير انما هو بحسب المفهوم والتقابل انما هو
بحكم الوجود وراجع الى الهوية الخارجية فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع في الواقع ولتم
فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع دخول الانواع تحته **الفصل الثالث في العلة والمعلول**

مباحث العلل والمعلول

وفيه مسائل **الاولى** في تعريف العلة وتقسيمها الى الاربع كما قال فتح **كل شيء يصدر عنه امر
اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له** قال المحقق الشريف هذا التعريف
بظاهره لا يتناول العلة المادية والصورية او الغائية وحدها اذ لا يصدر عنها [illegible]
مؤثرة فالاولى ان تعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجا اليه بحسب
دون الماهية كالعلل الخارجية او بحسبهما كالعلل الداخلة انتهى كلامه وانما قال بظاهره لامكان
تاويل الصدور الى الاحتياج كما يشعر به كلامه قوله فالاولى وله ويمكن ان يحمل الصدور على ما
صدور الوجود سواء كان تاثيرا او حملا وتبعا على التاثير وصدورها [illegible] فالعلة الغائية
يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة على التاثير بواسطة والمادية والصورية يصدر من كل منهما
المتقوم ويمكن لنعم ان يقال هذا المفهوم المراد اعم مما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام

صادق على كل من العلل فانه يصدق مثلا على العلة المادية انها يصدر عنها امر بانضمام المعلل
لا انه يصدر عن الفاعل الغير المستقل ذلك الا ان الصدور في الاول لا يكون باعتبار المنضم
المنضم اليه وفي الثاني باعتبار المنضم اليه واما لذلك لو ان كان خلاف فالحق المتبادر لكن كثيرا
ما يتسامح في مثل هذا المقام لظهور ما هو المراد ويمكن ان يقال ان هذا تعريف للفاعل واما تعريف
غير الفاعل فيفهم منه بالمقايسة مثلا ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بانضمام
اليه امر ويخرج بكون التقسيم حاصرا اليه بقوله **وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية** تقسيم
العلة المعرفة بعض افرادها صريحا وبعض افرادها مقايسة ويؤيد هذا التوجيه ما في شرح
المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو اليه الشيء بعضه وجوده
وان كان العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال او
الغير اليه واما في شرح المقاصد من ان هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية و
المعلولية بمعنى التاثير والتاثر متصورتين بالبديهة فيرد عليه ان التاثير والتاثر هما
الفاعلية والمنفعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل الاربع ومضايفاتها لكن اشكل
كلام المص مما يؤيد كون التعريف لفظيا ويدل عليه صريحا كلام المواقف من ان تصور احتياج
الغير ضروري فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج معلولا ويشير اليه لفظ كلام شرح المقاصد ايضا
ايضا وهو التحقيق لكن ذلك لا يدفع المواخذة المذكورة عن كلام المص فتدبر واما بيان الانحصار
فقال شارح المقاصد علة الشيء بمعنى ما يتوقف هو عليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة فان
كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة
المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون منها الشيء وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية
ويخص الاوليان باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما
عينهما كالجنس والفصل ويخص الاخريان باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا
يبرهن بدونهما قال وتمام هذا الكلام ينبني على امور الاول ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لا يفيد دليل
انحصار الخارج فيما منه الشيء وما لاجله الشيء يستدعي الاستقراء الثاني ان المراد بالصورة والمادة الصو

والمادة

والمادة وما يتناسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذلك الفاعلية والغائية وهذا الاعتبار يتناول
الشروط والالات في الاول لكونها راجعة الى القابل الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء
العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها لا يستقيم لانها خارجة عن المعلول
وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو
الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقتها الصورة
يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة
فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون
الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود
معه بالقوة في الجملة وح لا اشكال الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول
معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا
ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان القسم الاخير الخامس ان انحصار الجزء في المادة
والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعلهما
الامام مبنيا على انه لا تغاير بين المادة والجنس ولا بين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما
يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات
اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا
كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انتفاء الكل بانتفاء
الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب
ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائرها يرجع الى الفاعل
انما هي شرائط التاثير ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية وقد يجاب بان عدم
المانع انما هو امر وجودي يعني ان ذلك الامر المعلل لا يزال كما شرح عنه مثلا شرط احتراق الخشبة اليبس وزوال الرطوبة
اليبوسة التي تنتج عنه زوال الرطوبة فانه يقبل نقيض عدم الحادث من حيث وجوده لافتقاره الى الفاعل
له فهذا الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الا ما يقارنه وهذا كما نقل عدم الحادث يكون وجوده زمانيا

محصنًا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه وهو ليس من المبادئ الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ
ثم قال ثم العلة اما تامة وهي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لانه
ان تكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة وهي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده
كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا وقد يكون
هو مع المادة والصورة كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة
مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء
الشيء نفسه واما الناقصة لكل منهما فايق من ان العلة يجب تقدمها على المع ليس على اطلاقه بل العلة
الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط او الغاية انتهى كلامه في شرح المقاصد واما الحكم
كلامه لانه اضطراب وخفاء في هذا المقام واما حديث الجزء الغير الاخير من الصورة على مادة كل علم
بذلك لان المحققين ان الصورة من حيث هي صورة بسيطة فان صورة المركب ليست مركبة من صور
اجزائه المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة من صورة الجدران والسقف كما توهم بل هي غير السقف
والصورة الجدران وتحدث صورة البيت من حيث هي صورة البيت واما ما قيل في توجيهه عند المانع
من انه كاشف عن امر وجودي فقال المحقق الشريف انه تكلف فان بديهة العقل لا تجوز ان يكون
العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التاثير كما يجوز توقفه على امر وجودي فلا يخفى
ان يكون من علة الشيء في وجوده امر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه الطاري
على وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة هو ان ما له مدخل في وجوده
من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد
ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها فما
يحكم العقل به ضرورة ولا قام عليه البرهان هذا واما حديث منزلة العدم فسيأتي واما حديث
تقدم العلة المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال المورد عليه في مبحث التسبق مع
جوابه وهو الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر والكل الافرادي فتذكر وقال في المواقف

من حيث العدم لا بد ان يكون معدوما
وما له مدخل في وجوده م

العلة

العلة الناقصة متقدمة واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما تقدم الكل من حيث
هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء مع الهيئة ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عنها مع امور اخر
انتهى وانت خبير بما اسلفنا لك من الفرق المذكور ان التقدم بين كل واحد من الاجزاء وبين مجموع
الاجزاء غير حاصر لاحتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق وهو مناط الجواب هنا واعلم انه قد
يرد الاشكال المذكور بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة
لا يكون محتاجا الا الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك
اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني الاحتياج اليه والجواب عنه كما يظهر من الجواب عما سبق
وهو ان لفظ العلة انما اطلق على الاجزاء اذ هي ليست عين المعلول بل ما هو عين المع هو مجموع الاجزاء
بالمعنى الذي سبق واجاب عنه المحقق الدواني بان كل مجموع كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير
منها مثل الاثنين يصدق على الواحد والكثير فمجموع العلة ايضا يصدق على كل واحد من افراده يصدق
على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل او علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فمجموع المادة والصورة
من افراد علة الشيء لا فرد واحد منهما وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد ان الاجزاء المجتمعة
جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التي هي عينه ليست بعلة وانما العلة كل واحد
وان اراد ان كل واحد منها جزء منها فمسلم ولا يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلية
من حيث الافراد لا من حيث الاجتماع والوجه ما ذكرنا هنا ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يبقى
هناك امر خارج يحتاج اليه لانها لا يكون مركبة البتة لان العلة التامة قد يكون هي الفاعلية
وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع واما الاعم
فهو ماخوذ من جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة والامكان الذي من جانب العلة
ليس بحسب قدرة الفاعل وقد عرض لنا به **المسئلة الثانية** في احكام يتعلق بالعلة التامة من حيث
هي مستقلة وتامة فمنها امتناع تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة ولما كان المعتبر
في العلة التامة هي الفاعل لكون التاثير والايجاد الذي هو الاصل في العلية منه عبر المص
عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التاثير وللاشارة الى ذلك صرح بكون الفاعل

للتأثير فقال **والفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول** والا لزم اما
خلو الزمن واما ترجح احد المتساويين بلا مرجح واما ترجح المرجوح وذلك لان تخلفه وجوده
عن وجود العلة التامة اذا كان لتوقفه على امر منتظر لزم خلو الفرض وان لم يكن لذلك فاما ان يوجد
المعلول في زمان ثان فيلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الاول بلا مرجح لان
التأثير عن العلة مشترك بين الزمانين وسواء في ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا لكون الارادة
او تعلقها من الشرائط المتممة واما ان لا يوجد المعلول اصلا فيلزم ترجح عدمه على وجوده المترجح
من ترجيح الفاعل وهذا ترجح المرجوح بل عند ترجيح وجود المعلول في زمان ثان ايضا يلزم ترجح
المرجوح لكون وجوده في الزمان الاول متعينا على عدمه لا محالة وجميع ذلك مستحيل بديهة وا
فالمنازع مكابر لمقتضى بديهته **ولا يجب مقارنة العدم** اي لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا
لعدم المعلول اي بحسب الزمان لما سبق من جواز استناد القديم الى المؤثر لكون علة الافتقار هي الامكان
وهذا رد لمذهب من يقول بوجوب مقارنة العلة لعدم المعلول وكذلك يجيء على علة الافتقار هي الحدوث
لا الامكان صريحا والا فهو لازم مما تقدم من وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فلا يرد
ان المتبادر من هذه العبارة جواز المقارنة مع كونه باطلا للعلم بانه يجب وجود المعلول عند وجود
العلة التامة ومنها ان المعلول يفتقر في البقاء الى العلة التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها
في ابتداء الوجود اشار اليه بقوله **ولا يجوز بقاء المعلول بعده** اي بعد الفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير
من حيث كونه بان يعدم الفاعل من حيث هو تام ويبقى المعلول موجودا وذلك لما مر من ان علة
الافتقار هي الامكان وان الامكان لازم لماهية الممكن ولما كان هذا الكلام في معنى ولا يجوز بقاء شيء
من المعلول بعد شيء من العلل قال **وان جاز في المعد** الذي هو ليس من العلل وذلك لكون المعد معدا
الطارئ على وجوده وانما قال وان جاز لان بمجرد المعد اعني عدمه الطارئ على وجوده مع قطع
النظر عن سائر العلل والشرائط لا يجب بقاء المعلول ولا وجوده بل جاز ان يجتمع معه سائر العلل
والشرائط فيبقى المعلول وان لا يجتمع فلا يبقى فبقاء المعلول بعد المعد في مرتبة الجواز والامكان ثم ان
الدليل المذكور اعني كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على امتناع

بقاء المعلول بدون علة تامة من حيث هي تامة واما انه يجب ان يكون العلة المبقية بعينها العلة الموجدة
للوجود كما يشعر به كلام المصنف ويجب ان يكون هو المراد ههنا والا فخرج عنه اقتضاء الممكن في البقاء الى العلة
مع قدم [illegible] سابقا فيلزم التكرار فلا يدل عليه هذا الدليل لكن الحق انه يجب في ذلك في الفاعل دون
الشرائط فلا يجوز في توارد الفاعلين على معلول واحد شخصي وان جاز التبدل في الشرائط وسيأتي فان
قيل ما ذكرتم من وجوب افتقار المعلول عند انعدام العلة يبطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء
بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب
الى الابن ليس الا معد للمادة لقبول الصورة وانما تأثيره في حركة تسكين ينقضي الى ذلك ويبطل بانتهاء
قصده ومباشرته وعلى هذا القياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات تنقضي الى ضم اجزاء
البناء بعضها الى بعض ووجوده انما هو اثر لتماسك المجمع ليبس العنصر والنار انما تؤثر في تهيئة
مادة الماء لقبول السخونة بابطال استعدادها لقبول ضدها اعني البرودة وعلة السخونة هي
المفارق الذي يكسو العناصر صورها ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات
لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة في الخارج
او اعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط وآلة وقابل فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة
واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء خلافا للمتكلمين والى ذلك اشار بقوله **ومع وحدته
يتحد المعلول** سواء كان الفاعل موجبا او مختارا اختياره وارادته نفس ذاته والحكماء يسمون مثل
هذا الفاعل بالرضا واما اذا كان ارادته واختياره زائدة على ذاته وهو الذي يسمونه الفاعل
بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه اثنينية بالفعل سواء تعدد ارادته او تعلقها اولا فلا
واحدا من جميع الجهات واما بيان ذلك فقال الشيخ في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما يجب
عنها **ا** غير مفهوم ان علة ما يجب عنها **ب** واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين
مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق
فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية
واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو

منقسم الحقيقة وقال المصنف في شرحه بيّن بان الواحد الحقيقي لا يوجد من حيث هو واحد الا اشيا او حيا بالعرض
وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثر من هذا عن الناس اياه لا عتقا
عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشي بحيث يصدر عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يصدر عنه
اي علية لاحدهما غير علية للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فان المفروض ليس شيا
واحدا بل هو شيئان او شي موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا شيا واحدا هذا هو القدر
في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشي او
او من لوازمه فانكانا من لوازمه عاد الكلام بجذعه ولم يقف فهما اذن من مقوماته انتهى فان قيل ان
تغاير حقيقتيهما تغاير حقيقة المفهومين اعني عليته لهذا وعليته لذاك فهي امر اعتباري ان الحقيقة
لهما عارضا للواحد الحقيقي بالقياس الى معلوليه ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به
تغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان حتى يلزم ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نم ان تغاير
مفهومي العارضين يدل على تغاير حقيقة معروضيهما لجواز ان يعرضا لحقيقة واحدة لا تغاير له
فيها وهل النزاع الا فيه قلنا العلة الموجبة للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية معه ليست
مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاها لهذا اولى من اقتضاها لذلك فلا يتصور صدوره عنه
كما صدوره يجب ان يكون للمصدر خصوصية مع الصادر ليست تلك الخصوصية بعينها مع غيره
فما كونه صادرا بين ذلك الصادر فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة ولا خارجة
بل كانت ذاتا بسيطا لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما تكون
بحسب الذات ولا يتصور كون الخصوصية الثابتة لذات واحدة حقيقية من جميع الجهات متعددة
بالضرورة فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني عليته لهذا وعليته لذاك تغاير حقيقة
النزاع هو ذات الفاعل اذ لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار ليتصور معها
خصوصيتان ليترتب عليهما عليتان فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا بواحد حقيقي هف ثم ان
الامام عارضه بان الواحد قد يسلب عنه اشيا كثيرة كقولنا هذا الشي ليس بحجر وليس بشجر
وقد يوصف باشيا كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشيا كثيرة كالجوهر

للسواد

للسواد والحركة وقد ثبتت انها ليست بتلك الاشيا واتصافه بتلك الاشيا وقبوله لتلك الاشيا
مختلفة ويجوز التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد
ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه الشارح بان سلب الشي عن الشي واتصاف الشي بالشي وقبول الشي للشي
لا يتحقق الا بوجود شي واحد فقط فلا يلزم ان الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي
وجود اشيا فوق واحد يتقدم ذلك حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشيا باعتبارات مختلفة ووجود
الاشيا الكثيرة عن الاشيا الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه
يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة
الا بالقبول او قابل وشي يوجد المقبول منه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى
اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفصل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال
لا يمتنع خروجه عنها وما صدور الشي عن الشي امر يكفي في تحققه فرض شي واحد هو العلة والا
استحال المعلول ان لم يبق الصدور لانه لا يتحقق الا بفرض شي يصدر عنه وشي صادر عنه لانا
نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا
ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة
العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات
بعينها اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالا له تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة
اخرى واما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه تكثر في ذات
العلة كما مر هذا كلام المصنف في شرح الاشارات فان قلت الواحد الحقيقي المذكور متصف في حد نفسه
في الخارج بالسلوب والاضافات وانه لم يكن هي محققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف
على تعقل المسلوب عنه والمسلوب فان المراد من السلب والاتصاف والقبول ليس هي الامور
الاضافية بل كون الشي بحيث يسلب عنه شي او كونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله
على قياس ما ذكر في الصدور انما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف فالاتصاف في حد نفسه
بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا والا انتقض الدليل قلت تقدم

كون الشيء بحيث يصدر عنه امر على ذلك الامر الصادر معقول بل واجب لكونه مقتضى العلية او العلية
واما تقرر كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء على ذلك الشيء المسلوب فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب
في الخارج ولا في التعقل لا يتصور هناك تحقق السلب ولا تحقق كون الشيء بحيث يسلب الا بحسب
على الفطن وان ابين عن ذلك نقول لا ينبغي ان تغفل كون الشيء بحيث يسلب عنه على المسلوب
ولا يقتضيه كون الشيء مسلوبا عنه وهذا القدر يكفينا في دفع النقض ثم لا يخفى ان انه نقل
الشيخ انه لما طلب بعض تلامذته البرهان على هذا المطلب كتب اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين
كا و ب مثلا كان مصدرا لا و لما ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين وانت خبير بان مراده من احد
النقيضين هو كونه مصدرا لا المفروض ومن النقيض الاخر عدم كونه مصدرا لا اللازم من
وعن كونه مصدرا لما ليس ا اعني ب اذ مصدر غير ا من حيث انه مصدر غير ا هو مصدر ا فيلزم ان
لا يكون مصدرا لا وقد فرض كونه مصدرا لا وهذا اجتماع النقيضين وتوهم الامام ومن تبعه
ان مراده من النقيض الاخر هو كون مصدرا لما ليس ا اعني ب فاجابوا عنه بان نقيض صدور ا
هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعني ب حتى قال الامام في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره
في الادلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها
ووقع في غلط يضحك منه الصبيان انتهى فانظر كيف انعكس التشنيع عليه والكاتبي في شرح الملخص
تعرض للمنع المذكور فقال ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا لانهما
مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانتا كاذبتين واجاب عنه المحقق الدواني بان المطلقتين
انما يصدقان لاختلاف وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق
وهنا جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان هنا واراد بالمطلقتين ما
يعم الحينيات وبالدوام كما قيد بعمومها وحاصل ذلك نقول انما جاز صدق المطلقتين هنا بمعنى
اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر ثم ان بهمنيار في التحصيل
على هذا المطلب في التحصيل صرح بعدم خلية الوجوب السابق فيه حيث قال فقد تقرر انه مما
يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن ا ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن

واجبا

واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر ج من حيث يجب صدور ب عنه لا من حيث يجب صدور ب عنه
يجب على ان ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا انتهى وكلام الاشارات المنقول ايضا يشير الى ذلك
وكلام الشفاء ايضا صريح فيه حيث قال ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ صح ان
واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون
اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما
يلزم عنه هو لذاته لا لشيء اخر والجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان
لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا
فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته وتلك الجهتان اذا كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال
في لزومهما ثابت حتى تكونا من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا
فساده انتهى وهذه المرحلية انما هي لتعيين الاقتضاء الذي في جنبة العلة الفاعلية الثابتة
فيندفع الجزاف من تلك الحيثية رأسا وقد يظهر في ذلك المطلب ظهورا بينا فان وجوب كون مقتضى
الشيء وموجبه من حيث هو موجبه ومقتضيه مغايرا للمقتضى الاخر وموجبه من حيث هو كذلك
مما يلحق بالضروريات ولهذا لم يستدل الشيخ عليه حيث انتهى الكلام عليه في هذا المطلب لا في الشفاء
ولا في الاشارات وما نقل عنه في جواب بهمنيار ليس مبنيا على ذلك بحيث ليس باستدلال بل مجرد تنبيه
فقط ومن هنا يظهر صحة ما حققنا من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه بحسب
كون الفاعل موجبا وجوازه متفق عليه حيث كان مختارا فالنزاع انما هو في كون المبدا موجبا او
مختارا لا في هذه القاعدة وذلك لان مراده من المختار هو الفاعل الجزاف كما هو رأي الجمهور فكون
الفاعل بالاختيار اللازم للموجب على ما هو رأي الحكماء داخل في الموجب بالجملة فالحق هو الاتفاق
في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا وذلك بعينه ما ذكرنا فالحق ما ذكره الاستاد
الفريد من ان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه و
ان وقع فيه تردد بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو لسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي
تعلق به الحكم ويدل على ما ذكره ما نقلنا عن المصنف في شرح الاشارات فان مراده ذلك لا مطلق

هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه هو

به المحقق الشريف ثم تعرض للكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة عن
المبدأ الأول فيدفع ما عسى ان يتمسك به المخالف في الحكم المذكور فيقول لو امتنع ان يصدر عن الواحد الا
الواحد لزم ان لا يوجد شيئان الا وأحدهما علة للآخر اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر البطلان
فان وجود موجودات لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة وبيانه انه على ما ذكره هو ان
الاشياء تعرف بتقديم مقدمة هي انا اذا فرضنا مبدأ أول ولنكن ا وصدر عنه شيء واحد ولنكن ب فهو
في اول المراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء ولنكن ج وعن ب وحده
ولنكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب باعتبار
الى اشيء صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط
د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب
ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن
د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر
عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صارت في
المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة
واحدة الى ما لا نهاية له هو انه في المعلول الأول يعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات تحقق بعد
عن المبدأ الأول فان له ماهية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته و
تعقلا لمبدئه فهذه امور متكثرة عرضت فيه باعتبار اضافات متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه
صدر عن المبدأ عرض ان يكون له وجود وباعتبار ان له هوية متغايرة لهوية الأول عرض
ان يكون له ماهية وباعتبار نسبة ماهيته الى وجوده الزائد عليها لزم العقل عرض ان يكون ممكنا وباعتبار
نسبة وجوده الى مبدئه الموجب له عرض ان يكون واجبا بالغير وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض
ان يكون عاقلا لذاته ولمبدئه فهذه امور ستة اثنان منها ثابتان له في حال اتحاده ذاته من جهة
كونه بالقوة وهما الهوية والامكان واثنان هما الوجوب والتعقل لذاته في حال اتحاده في ذاته من
حيث كونه بالفعل واثنان هما الوجود والتعقل لمبدئه في حال استفادته من مبدئه وهذا الاول

يعبر عن هذه الاشياء بالثلاثة الموجودة في العقل الأول وباعتبار ان الأولى والثانية من هذه
الثلاثة حاله في ذاته والثالثة حالة عرضت عليه بالقياس الى المبدأ ويعبر عنها بالتنبيه و
الأول من هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له هوية مغايرة للمبدأ الأول وهي المسماة بالماهية
وهي من حيث الخارج تابعة للوجود لان المبدأ الأول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن في
العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل كما مر تحقيق ذلك
فالمعلول الأول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة له فانه اذا قيست ماهية المعلول الأول وحدها
الى وجودها عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست الى وجودها بالنظر الى
المبدأ الأول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الأول
لان الشيء يكون الوجود الصادر عن المبدأ الأول واحدا فانما يلزمه لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا
ذلك له مع المبدأ الأول لزم ان يكون عاقلا للأول وليس الأول يتناول هذه الامور الستة
الترتيبي واحدا منهما اول المراتب وهو الوجود والثانية منها في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار
المبدأ الأول والتعقل للذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاد من الأول والثالثة منها
هما الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود اما باعتبار نفس
عليه في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها فان قيل ان هذه الامور ان كانت موجودة
في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية لم يجز
علة للمعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج ولو قطعنا النظر عن هذه الكثرة الاعتبارية في ان يكون
للمعلولات الكثيرة في حاصله لذاته معا اذا اخذ مع السلوب والاضافات الكثيرة قلنا هذه امور محققة
في نفس الامر كما عرفت وليست صرفية او اعتبارية محضة ومع تسليم كونها كذلك فليس علة مستقلا بانضمام
شرط وحيثيات تختلف احوال العلل الموجودة بها والعدميات يصح لذلك بالاتفاق وهذا على ان
والاضافات الماخوذة مع الأول ... فانه لو يمكن تحقق تلك السلوب والاضافات في
الاعيان الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب المتحقق في نفس الامر مسلوبا متحققا في
الامر وكذا اقتضاء الاضافة المتحققة في نفس الامر منسوبا متحققا في نفس الامر فلو صح استنابة

وان لم يكن للعدم شيء ... التوقف على عدم المانع

الغير الى التسلسل والا فالزم الدور المحال فان قلت مدخلية السلب في العلية لا يتوقف على تحققه
وثبوته فان المعلول قد يتوقف على عدم المانع انما يكون حيث يتصور المانع ويعقل مما نحن وكون
المانع مما يتصور ويعقل مما نحن نحو ثبوت وتحقق له في نفس الامر فاذا انتفى في نفس الامر كان
انتفاؤه وعدمه ثابتا مكانه في نفس الامر وكان اقتضاء العلة به معقولا واما حيث لا يتصور المانع ولا
يعقل مما نحن فليس له تحقق وثبوت اصلا فكذا الانتفاء وسلبه فاذا لم يكن السلب محقق اصلا
لا يعقل اقتضاء العلة به اصلا فلا يمكن ان يعتد به في جانب العلية فليتعقل ثم ان العقل الاول لما
من حاله من مبدا ان يعقل المبدا ووجوب وجوده منه يصير مبدا العقل اخر وبما له من حاله في
ذاته اعني الحالتين الباقيتين يصير مبدا للفلك الاول وذلك لوجوب كون الامر الصوري مبدا
للصوري وكون الامر الاشبه بالمادة مبدا للفلك لان المنا للمادة في الحالة التي له عن مبدائه
الفائض عليه منه اشبه بالصورة فهي علة للعقل الذي هو صورة بلا مادة وحالته التي له عن نفسه التي هو
بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل معتبر لتغيير وقد الحالتين اللتين له معا لانه الجزء في الفلك
اعني صورته ومادته فالحالة التي له من حيث كونه بالقوة يصير مبدا لمادته وهكذا حتى يتم الاجرام
السماوية والعقول التي بازائها وينتهي الى العقل هو مبدا لعالم العناصر وليس ذلك الا لان الاحتمالات لا يكون الا
الاحتمالات ... الاحتمالات الذي في كل عقل يوجب وجود مختلف حتى يجب ان يصدر عن كل عقل عقل
وفلك لا الى نهاية فان الموجب لا ينحصر كلها والشيخ ذلك ان العقول ليست ... العقول
لبلوغ الاتفاق مقتضيا هذا ملخص كلام الاشارات وشرحه وقال الامام الشيخ خبط في هذا
في كتبه لان كلامه تشعر تارة بانه انما يصدر عن العقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من
الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان
الجمهور غير لا نفذ هذا الموضع فقال المص السيخ يجعل الوجود منه مصدرا للعقل اخر في
كتبه التي وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله
جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدا للعقل الاخر ولعله في كتاب اخر وقع الاهنا القايل
الاجماع خالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه سببين للفلك فعلى ما ذكره لان ما

بيننا

بيننا كما مر واما الجمهور الذي ذكره فلا بد له في هذا الموضع على فضو بل لعمري فقد كفى الشيخ بحجته في
موضع نحو السنن القصى فيه فضلا عن شره وقد شنع ابو البركات البغدادي على الحكما بانهم نسبوا
المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجبات بنسب الكل الى
المبدا الاول وجعل المراتب شروطا معدة لا فاعلة ثم وقال المص هذه مواخذة بشيء لفظي
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه ثم وان الوجود معلول له على الاطلاق فان
فيما بينهم واسندوا معلولات الى العالية كالنسبة الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشر
ذلك ... الشر ونبوا ... اقول ولعل هذا الغير وجوب سنا الكل اليه
النسبة الباعث لهم على ان يعتبر والتجهات في المعلول الاول والعقل الذي يستفاد من المقدمة
المذكورة عدم توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار التجهات فانه اذا صدر العقل الاول
جاز على مقتضى المقدمة المهمة ان يصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في مرتبة واحدة
احدهما عن المبدا الاول بواسطة العقل والاخر عن العقل على سبيل الاستقلال من دون
لا المبدا الاول اصلا لكنه لما استوى وحققوه في علومهم الالهية من اسناد الكل اليه
وهو مقتضى التحقيق ومنا التوحيد وعند هذا يظهر فساد ما توهمه القوشجي حيث نقل تلك المقدمة
بعينها كونها وجها اخر ثم قال وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا
هنا ولنتم ما قال المص في شرح الاشارات في هذا الموضع وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء
الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا في جعلها على تجهيل الحقق
من الحكما والتشنيع عليهم ومنها امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي واليه اشار
بقوله وهذا الحكم اي قولنا لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي فلا يصدر
الواحد الا عن الواحد على سبيل الاستقلال بدليل كون المسئلة في احكام العلة المستقلة
كما عرفت وذلك لوجهين الاول انه لو كان كل واحد من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد
بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحد منهما لكونها علة له واستغناؤه عن كل واحد منهما
لكون الاخر مستقلا في عليته وهو محال واما الوجه الثاني فلان كون كل واحد منهما بخصوصيته يجب المعلول التي بها

بل الى ان ايهما كانت هي تكون العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه الثاني انه يجوز ان
يتوقف على كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول فلا يكون شيء منهما علة تامة
لكونه بعض مجموع ما يتوقف عليه المعلول حينئذ ولو توقف على واحدة منهما بعينها كانت هي العلة دون
الاخرى لو لعينهما بل على احدهما لا على التعيين كان خارجا عما نحن فيه كما عرفت ولو لم يتوقف على
شيء منهما لم يكن شيء منهما علة له هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما اذا لم يفرض اجتماعهما
بناء له على البدل او تعاقبهما فالمشهور هو الجواز والمحقق الشريف جوز التبادل لا ابتداء دون
التعاقب حيث قال لا استحالة في ان يكون لواحد بالشخص علتان مستقلتان على سبيل البدل بمعنى
ان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت في ابتداء وجود ذلك المعلول الشخصي واما ان توجد احدى تينك
العلتين فيوجد المعلول ثم تنعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان بقي
بانعدام الاولى فقد وجد بالثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا
له بالاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ليلزم
تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان يكون
علة مستقلة والمقدر خلافه انتهى والتحقيق امتناعهما جميعا وذلك لانه قد مر انه لا بد للعلة
من خصوصية بها يترجح وجود معلول معين من حيث هو معين دون آخر ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية
مشتركة بين هذا المعين وبين غيره والا لما صلحت لان تكون مرجحة لهذا المعين من حيث هو هو
بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيجب ان خصوصية هذا المعين المرجح اخرى زائدة على تلك الخصوصية
التي فرضت للعلة فكما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للعلة الواحدة بالقياس الى معلولين
فكذلك لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمعلول الواحد بالقياس الى علتين بل لو فرض لكان لا محالة
بالقياس الى القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض تعدد في العلة كانت الخصوصية الواحدة
محققة للعلة للقدر المشترك بين المتعدد لا لكل واحد من المتعدد فيكون العلة بالحقيقة
القدر المشترك لا كل واحد بخصوصه واما انه هل يصح عليه القدر المشترك للمعلول المعين ام لا
فالتحقيق انه يصح في غير الفاعل لا في الفاعل لان الفاعل هو المفيد للوجود والعقل يحكم

كونه مفيدا للوجود اقوى تحصيلا واتم وجودا من المستفيد كما لا يخفى وبين ما ذكرنا لك كلام الشيخ في الهيات
الشفاء حيث قال لعلنا حققنا ان الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى بعين العبارة القائل
يقول ان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحدا بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام
لا يكون علة للواحد بالعدد وهناك كذلك ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع
ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهنا كذلك فان
الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم الا بامور
مقارنة لها كما انتهى ولا يخفى جريان هذا الدليل في صورة الاجتماع وغيره هذا هو الكلام في الواحد
بالشخص علة ومعلولا واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون الماهية النوعية من حيث هي واحدة بالنوع
من غير اعتبار تكثر افرادها وحيثيات مختلفة الانواع فيها مصدرا او علة لمختلفين بالنوع لان تلك
الطبيعة الواحدة من حيث هي واحدة يجب ان يكون واحدا كالامر الواحد بالشخص ولو اعتبرت
حيث هي واحدة بل باعتبار اشتمالها على جنس وفصل او حيثيات مختلفة بالنوع كان التشخص كان
خارجا عما نحن فيه ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها لا محالة واما عكس هذا الحكم اعني انه هل
ان لا يستند الواحد بالنوع الا الى واحد بالنوع كما في الواحد بالشخص ام لا فالتحقيق انه لا
كما اشار اليه بقوله وفي الوحدة النوعية لا عكس اي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين
على المعلول الواحد النوعي بمعنى انه يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك وذلك لان الاتفاق في
اللازم لا يقتضي الاتفاق في الملزوم لكن يجب هناك امر جامع وقوع بعض افراد النوع
الواحد بعلة وبعضها بعلة اخرى مخالفة للاولى بالنوع اذ يكون ثمة مادة قابلة لتكثر الافراد
بالنوع لان تكثر الماهية النوعية محتاج الى المادة كما علمت ولا يكفي في ذلك مجرد اختلاف
في العلل فلو كانت العلل مختلفة بالنوع ولم يكن مادة قابلة كما يجب لا محالة ان يكون ما يقتضيه كل
واحدة مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى وعلى هذا يبتني حكم الشيخ في الهيات الشفاء بان المعاني
المتكثرة التي في المعلول الاول وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه
كل واحد منها غير ما يقتضيه الاخرى في النوع فلا مخالفة بينه وبين ما ذكره المصنف من نفي العكس

في الوحدة النوعية كما نوهه المحقق الدواني وقد يمثل للدور النوعي المعلل بعلتين مختلفتين
بالمخالفة والمضادة على تقدير كونهما وجوديتين اعني موجودتين في الخارج فان مخالفة السواد الحلاوة
مثل مخالفة الحلاوة للسواد فهما متحدان بالنوع مع كون كل منهما معللا بمحله المخالف بالهوية لمحل
الآخر وكذا مضادة السواد والبياض وقد يمثل لها بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة
بالحركة على تقدير كونها متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار
كما فعله شارح المقاصد فليس بذلك فانه مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة والمعلول متعددا
وان لم يعتبر الافراد كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المعلول هو طبيعة الحرارة وكذا دفع
كون الحرارة المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد من النوع ما هو اعم
من الحقيقي كما لا يخفى **المسئلة الثالثة** في احوال العلة مط سواء كانت تامة او غيرها وهي مع معلولها
فمنها ان العلية والمعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتأصلة في الخارج على ما قال **والعلية**
اي العلية والمعلولية ولهذا الدليل وهما اي العلة والمعلول وان كان العلة من حيث هي علة والمعلول من حيث
هو معلول لهما كذلك **من ثواني المعقولات** التي قد سبق ان المراد منها ما يشمل الاعتبارات التي لا يكون
ظرفا لوجودها واذا كان ظرفا لنفسها **و**منها ان **بينهما مقابلة التضايف** فان كلا منهما انما يعقل
بالقياس الى الآخر فيكون تعقلهما معا على ما هو المراد من التضايف كما عرفته **و**منها انهما **قد يجتمعان
في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين** كما في العلة المتوسطة فانها علة قريبة ومعلولة للعلة
البعيدة **و**منها انها اي العلة والمعلول **لا يتعاكسان فيهما** اي في العلية والمعلولية بان يكون
هو علة لشيء معلولة له لبقية وهذا المعنى يقال له الدور وهذه الاحكام كلها ضرورية وقد
جعل الحكم الاخير اعني بطلان الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشيء متقدمة عليه فلو كان
الشيء علة لعلته لتقدم على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم لو كان نفس
العلية يكون معنى تقدم الشيء على نفسه هو علية لنفسه وهو عين المتنازع فيه وان كان
امرا وراء العلية فلا بد من تصويره فانا لا نفهم للتقدم بالذات معنى سوى العلية وعلى تقدير ثبوته
فلا نسلم ثبوته للعلة فاجيب عنه بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يحكم بانها ما لم تتم لها و

لم يو

لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي المعنى لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا يقول
في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد هو المسمى بالتقدم الذاتي
الثابت للعلة فتصوره وثبوته للعلة كلاهما ضروري ثم قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو
الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه محال اذ الافتقار لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال
العلة المعينة يستلزم معلولا معينا فنسبتها اليه بالوجوب والمعلول المعين لا يستلزم الا علة ما فنسبته اليها
بالامكان وهما متنافيان وانما كان اقوى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه
مع ما سبق من جواز استيجابه على تقدير التقدم ان عني بالافتقار امتناع الانفكاك مط فقد يتعاكس
الافتقار بهذا المعنى من الجانبين ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اريد امتناع
الانفكاك مع نعت التأخر جاء في التأخر ما جاء في التقدم مع ان اريد بالتأخر نفس المعلولية فنفس
المتنازع فيه وان اريد معنى آخر فلا بد من تصويره وتثبيته في الشبهة مشتركة بين الدليلين المردود
هذا فالحق ان يجعل امثال ما ذكر تنبيها على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب في العلل
والمعلولات الى ما لا نهاية له بان يكون الشيء معلولا لآخر وهو لآخر وهكذا ولا ينتهي الى علة غير معلولة
على ما قال **ولا بد من تناهي معروضهما** اي معروضي العلية والمعلولية وهي العلة والمعلول في سلسلة واحدة
الغير المتناهية وهذا الترتيب والذي يقال له التسلسل وقد احتج على بطلانه بوجوه الاول ما اشار اليه
لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة وهذا اشارة منه الى طريقة مخترعة له مشهورة
عنه وهي ان الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون
لغيره عنه وجود فلو كان الموجود باسرها ممكنا لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته
فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة اللازمة وهذه طريقة حسنة مستقيمة حقيقة بالمتانة ومبنا ها
على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق
على ما ذكره ههنا انه لو تمادى في سلسلة العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم انتهاؤها الى علة في
الوجود بذاتها فيكون هو طرفها فيلزم تناهيها مع فرض عدم تناهيها هف بيان الملازمة ان كل
واحد من احاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محالة والممكن لا يصير موجودا الا بان يجب وجوده بعلة

واجبة كاملة والواجب اما واجب بذاته او بغيره ولكن الواجب بالغير لا يمكن ان يحصل به وجود جميع
غير ما لم ينته الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع
العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير المستند الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير
لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء عدم معلوله انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا
وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد من علله الغير المتناهية ممكنا ومعلولا فيجوز انعدام جميعها وان
لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة البعض الاخر لكن الكلام يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو
من العدم ايضا فلا يمكن ان يجب ويحصل وجوده فهو ممتنع الحصول بعد وهذا معنى قوله
لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب الوجود لذاته
لجواز انعدامه مع انعدام علله فلا يجب به شيء من احاد السلسلة فلا يوجد السلسلة لكن اللازم
وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها يجب بها احاد السلسلة واما انها هي طرف للسلسلة فلان
احاد السلسلة الغير المتناهية لكونها واجبة لذاتها غير مفتقرة الى علة لا توجد لتكون وسطا في طرفها
انتهاؤها اليه فيصير انه لو فرضنا عدم سابقها في سلسلة العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها وهو خلف
الثاني برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله وللتطبيق بين جملة قد فصل منها احاد متناهية
جملة اخرى لم يفصل منها ونقريره هنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات لا الى نهاية لامكن لنا
جملتين منها احديهما من المبدأ المعين الى ما لا يتناهى وثانيتهما من معلول قبله بخمسة مثلا الى ما لا
يتناهى ايضا وهذه الجملة الثانية المفصول منها خمسة احاد مثلا لا محالة جزء من الجملة الاولى الغير المفصول
منها تلك الاحاد وانقص منها بعدة تلك الاحاد ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة
بان نجعل الاول منها بازاء الاول من تلك والثاني بازاء الثاني وهكذا فان وقع بازاء كل واحد
من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوي الزائد والناقص بل الكل والجزء وهو محال وان لم يقع
يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة التامة لا يكون بازائه جزء من الجملة الناقصة لم تتناهى
والزائدة لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيهما ايضا اذ الزائد على المتناهي بقدر متناه لا يكون
غير متناه وقد فرض عدم تناهيهما هذا واعترض على هذا البرهان بمنع لزوم التساوي على تقدير

لم يقع

ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة مستندا بان ذلك انما يكون للتساوي فقد يكون لعدم
التناهي واجيب بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين اما متساويتان
واما متفاوتتان بالزيادة والنقصان وفي لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع
بل كانت ابدا متطابقين لكانتا متساويتين والمساواة ملزومة للمساواة بل نفسها كما لا يخفى ثم ان
المتكلمين ادعوا جريان هذا البرهان في ابطال اللاتناهي مطلقا اي بشرط الوجود سواء كان مجتمعا او
مترتبا او لا فيهما ونقض عليهم بالمعلومات الالهية حيث لم يضبطها الوجود بل هو اعتبار محض وكذا
المقدورات الالهية لان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى يلزم تناهيها بالحاصل من تضعيف
الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك مع لا تناهيهما ومقدورات
الله تعالى المختصة بالممكنات اقل من معلوماته الشاملة للممتنعات مع لا تناهيهما وذلك لانه تعالى
الوجود من مقدورات الله تعالى ومعلوماته اليس لا متناهيا عندهم ومعنى عدم تناهيهما انها لا تقف الى حد
فخصوه بالمجتمع المترتب فانه اذا كانت الاحاد موجودة معا في زمان وكان بينها ترتب فاذا جعل
الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى ووقع الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق
وينطبق الاحاد بالاحاد بلا تمهيد واذا لم يكن موجودة معا لم يتم ذلك لان وقوع احاد احديهما
بازاء احاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعهما فيه ولا في الذهن لانه لا يسع الذهن وجودها مفصلة
وكذا لا يتم اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينها ترتب لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من
الاخرى واعتبار العقل ينقطع البتة وينتج ذلك ان توهم التطبيق بين جملتين وبين عن المحض فلولا
تطبيق طرفيهما كافية وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الاخرى بخلاف الثانية فان التناظر والمراد
جعله بمنزلة الحبل المتصل الاجزاء جزءا ما لم يترتب لعدم اتساق نظامه فان قيل التطبيق لا يتوقف
على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفيه ملاحظة الاجمال بان يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف
على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتيب ايضا فانه وقوع بعضها بازاء البعض
ليس في الخارج بل انما هو نظرا وعقلا حتى لو ان الاحاد نظرا فيما هنالك في الخارج جملة مما
يترتب كيفية والانطباق امر مفرض العقل بين كل منها وبين ما قدر عليه قلنا ان المراد بالتطبيق

بجعل العقل كلًا معينًا من احدى السلسلتين بإزاء معين من الأخرى فلا بد للآحاد من التعيين والا
لم يتحقق ذلك فاذا كانت الآحاد مترتبة في الخارج كان لكل منها تعين بحسبه واما اذا لم يترتبا الآحاد الا
ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من ان يتميز ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض
بالمعنى المذكور فالملاحظة التفصيلية في صورة عدم الترتيب انما يجب لذلك لا لأن نفس التطبيق لا يتأتى
بدون ذلك فظهر ان الملاحظة الاجمالية انما هي كافية في صورة الترتيب لا في غيرها واما ما قيل من
انه يمكن ان يبقى على تقدير عدم الترتيب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لجواز ان يكون زيادة
في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الآحاد واحد من الكل لا يكون بإزائه شيء من الجزء ثم يتكافأ
السلسلتان فيما بقي من الآحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة فيرد عليه ان في صورة
عدم الترتيب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى واذا عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في
الترتيب فتوضيحه ان في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير البرهان لا شك ان الجزء الاول
من السلسلة الثانية الناقصة واقع بإزاء الخامس من السلسلة الاولى الزائدة فاذا طبقناه بان
الاول وفرضنا انطباقه عليه ينتقل بمجرد هذا الفرض الجزء العاشر من الثانية بإزاء الخامس
من الاولى والخامس عشر من تلك بإزاء العاشر من هذه وهكذا ولا حاجة الى ان نفرض انطباق كل
اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية فرضًا على حدة ليلزم ان ينقطع التطبيق بانقطاع الفرض بل
فرض واحد اجمالي يشتمل جميع تلك الانطباقات التفصيلية وذلك لحصول التميز والتعين
لأجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا بتعمل العقل وقد عرفت انه قد توهم
بعض الأعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة وليس ببرهان حيث قال في كتابه المسمى بالقبسات
في القبسات فاما سبيل التطبيق فلا نقف حجة اوه ولا نعول عليه برهانية بل ان فيه تدليسًا
مغالطيًا فاللامتناهي في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى
في جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللاتناهي كما في سلسلة المآت بغير نهاية وسلسلة الآلاف
لا الى نهاية وليس يصح تحريك اللاتناهي بكليته من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجته
وحيزه ومرتبته وعن الدرجة التي تعاده بالاسرة في تلك الجهة فاذن اذا طبق احدى السلسلتين الغير المتناهيتين

المختلفتين

المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف الأخرى تطبيقًا وهميًا او فرضيًا انتقلت الزيادة
حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ومرتبته ولا تزال تنتقل وتتردد في الاوساط ما دام الوهم والفرض
مستعملا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدًا ولا تبلغ اقصى الحدود واواخر الدرجات
عوض فاذا انبت اعمال الوهم وانصرم عمل التطبيق انقطع التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد
تلك الدرجة ولم تتعد الزائدة في مرتبة تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى جنبة اللانهاية
ابدًا بل انما ابدًا في جنبة التناهي اما في حد الطرف واما في شيء من حدود الاوساط انتهت عبارته وفيه
لانه ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح ان يقال ان الزيادة تنتقل وتتردد في الاوساط ما دام الفرض مستعملا
للتطبيق ولا تبلغ الى اواخر الحدود بل هناك فرض واحد يتضمن جميع تلك الانتقالات ولا حاجة فيه الى تحريك
الغير المتناهي واجزائه اصلا بل يكفي في ذلك الفرض الاجمالي الجامع كون كل واحد من الآحاد في مرتبة
بدون ان يحرك عن مرتبته الى مرتبة اخرى فان التطبيق المذكور لا يقتضي سوى تبدل النسبة
بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت للجزء الاول من الثانية مع الخامس من الاولى له مع
الاول من الاولى وهكذا فتثبت جنانك فقد قيل لا يكفي في الترتيب المعاقبي كما في سلسلة الحوادث
المترتبة الماضية والحركة والزمان الماضيين وجود كل في وقته وان لم يجتمع في وقت واحد
اجزاء هذا التطبيق فان التميز والتعين هناك حاصل لكل في وقت واحد وليس الامر هناك
في المجتمع الغير المترتب فلئن قلت ان التميز هناك ليس الا في العقل لا في الخارج لان التميز الخارجي
قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجي فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو غير كاف الا تفصيلا وهو غير
كاف ولا فرق بينه وبين المجتمع الغير المترتب في كون التميز الذي لا بد منه في التطبيق عقليا
محضا الا ان التميز الذي يعتبره العقل في المجتمع الغير المترتب اختراعي صرف ليس له داع اليه

وهو الترتيب الغير المجتمع له داع اليه

هو الترتيب الذي كان في الخارج وقد انقضى مع انقضاء الوجود فقد يرد هنا ما هو المانع هنا
من جريان التطبيق وهو عدم قدرة العقل على التفصيل وهناك مانع من جانب الانطباق لم يقم وهو
انه لا بد في الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود لمجموع الآحاد في وقت من الاوقات
لا في الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع حصول الغير المتناهي في العقل مفصلا

لا في وجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلاً في وقت من الأوقات لكنه حاصل في مجموع الأوقات
لانا نقول القول بوجود المجموع في جميع الأوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون شيء من اجزائه
لا يقال في امتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود بدون وجود شيء من اجزائه نظر لجواز ان يكون وجود
اجزائه في زمان الكل لا في نفسه لانا نقول في كفاية هذا النحو من الوجود للاخطار كلية نظر اذ العمدة في
كفاية وجود المجموع في وقت واحد ولا بد لمن يدعي اجراء البرهان فيه من القطع واللا تم عليه
اثبات كفاية مثل هذا الوجود لديهم ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من كفاية كون الامر
ما ضبطه الوجود كلا من الاشارة اليه فانا نقول البين وجودها في المبادي العالية يكفي وذلك لانا
نجوز وجودها فيها غير مجزوم به هل هو بصور او لا وبصور منكشفة امر ممتنعة فان كان اصل وجود
فيها اعني علم المبادي بها مجزوماً به فلا يكفي في النقض على انه لو كان بالصور لم يلزم الترتيب فيها لو
كان المعلولة منها مترتباً اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدماً على العلم بالمتاخر الا في علم المبادي
بالاشياء عند الشيخ على القول بالحصولي فانه على ترتيب سببية ومسببية لئلا يلزم صدور الكثرة في
مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقي لكن الصور عنده متناهية مع كون معلوماته غير متناهية
وعدم عزوب شيء من الاشياء عن علمه وله طريق في بيان ذلك في التعليقات غامض تحصيله فان
الجمل المتعاقبة الزمانية مجتمعة في الدهر على ما ذهب اليه بعض الاعاظم واثبته في كتاب
القبسات والمبين على الواجب يعلم بالاشياء على نحو الحضوري الاستيعابي الشامل للماضي
دفعة واحدة على ما هو مختاره موجباً لاجتماعها عنده تعالى فيتم التطبيق من هذا الوجه
قلنا اما العلم الحضوري فان معناه على ما استعمله اهله انه تعالى يعلم كلا في وقته بمعنى انه
لا يعزب عنه تعالى شيء لكونه قد مضى او لم يأت بعد لان نسبته تعالى الى الماضي والاتي نسبة واحدة
كنسبتنا اليهما بل هو محيط بكل شيء احاطة واحدة تفصيلية وذلك من خواص تجرده تعالى وتقدسه
عن الازمنة وعن كونه مقيداً بوجود مخصص لا يزول ولا بزمان كتقدسه عن الامكنة
وهذا لا يستلزم اجتماع معلوماته في آن من الآنات او وقت من الاوقات فيجري عليه
التطبيق واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محالة فلا يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في

زماني

زمان ان من الآنات فنقول ليس الاجتماع في الدهر اجتماعاً حقيقياً معاً اي في مطلق الوجود فان الشيء
لا يمكن ان يخلع عن كونه زمانياً وليس وجوده في الدهر اعلى واعلى له عن زمانه المخصص للوجود بل
معنى وجوده في الدهر انه مع ملاحظة ما هو متلبس بالوجود مع قطع النظر عن تقييده بالوقت
المخصوص ليس عدم مع اعتبار التقييد بالوقت لاعتبار العدم التقييدي كما هو شأن وجود الطبائع
الوجود افراده ها هنا واعلم انه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب في نفسه مما يجري فيه التطبيق
باعتبار عروض الترتيب في مراتبه له فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين والاثنين على
وهي على الاربعة وهكذا وهذا ليس بشيء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود في الامر يحسب
المعدود له وليس شيء من الاعداد بوجه ومن خصوص مرتبة معينة من العدد له الا من عوارض
احاد الثلاثة مثلاً لا يتعين اثنان معيناً من جملتها العروض الاثنينية لها بخصوصهما وعروض
الثالث بخصوصه فليتفطن وكذا ما قيل انه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما يبقى
بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق وذلك
لا بتعينه في مجموع من المجموعات واحد بعينه للاسقاط والباقي اللاسقاط بل انما ذلك باعتبار العقل
وتعيينه وهو منقطع لا محالة فان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين معاً وان لم يكن بين احادها
ترتب فلا شك في ان وقوع كل واحد من احاد احديهما بازاء واحد من احاد الاخرى امر من الامور
والعقل يفرضه لذلك الممكن واقعاً حتى يظهر التخلف قلنا الملازمة ممنوعة كيف ووقوع كل واحد بازاء
كل واحد اذا لم يكن فيها ترتب موقوف على ملاحظة العقل اياها تفصيلاً ليتميز بعضها عن بعض
عنده لم يكن في حد وقوعه بازائه اذ لا تمييز خارج العقل لم يكفيه الملاحظة الاجمالية كما على صعيد
الترتيب كما عرفت وملاحظة الغير المتناهي تفصيلاً ممتنعة فما يتوقف عليها ايضاً ممتنع الوجه
الثالث انما استخرجه المصنف من برهان التطبيق وهو اقل مؤونة واتم فائدة من برهان التطبيق كما
انا نعرف الموقع المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعدداً باعتبار وصفي
العلية والمعلولية لان الشيء من حيثية انه علة مغاير له من حيثية انه معلول فيحصل سلسلتان متغايرتان
بالاعتبار احديهما سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بان

تعمل العقل وملاحظة انطباقها توجب الحكم بتناهيهما الزيادة ووصف العلية ضرورة سبق العلة
على المعلول فاذ كل علة لا ينطبق على معلولها الا من مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة
وذلك لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومعلول منطبقين يجب ان يكون
قبلها علة فاذا انطبقنا المعلولات كلها يجب ان يبقى منها واحد غير منطبق ويجب ان يكون هناك علة
سابقة على جميع المعلولات المنطبقة على العلل من غير انطباق معلول عليها والا لزم ان يكون مع
تلك المعلولات منطبقا على علة فلا يكون علة متقدمة عليه هف فيلزم من زيادة مراتب العلل
تكون علة ولا تكون معلولة وفيه انقطاع للسلسلتين واليه اشار بقوله قده ولان التطبيق
الحكم بالانطباق باعتبار النسبتين اى العلية والمعلولية ههنا ما لكونها يجب ان يقع لكل واحد
منها باعتبارهما يوجب جريان تناهيهما الوجوب لا باحدى النسبتين وهي العلية على الاخرى
من حيث السبق اى من حيث وجود سبق العلية على المعلولية كما عرفت وقوله يجب ان يقع في
كل واحد منها باعتبارهما اشارة الى دفع المنع الآخر في هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان
وبين برهان التضايف الذي سنذكره وقد خفي ذلك على المحشي الشريف واما كونه اقل مؤونة
واكثر فائدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من احاد السلسلتين
بواحد من احاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما متضايفين بلا تعمل
من الوهم ولذلك رجحه في المتعارف لنفسه دون برهان التطبيق كما سنحقق من كلامه في النقل المحصل
ومستقلة في محجوجيته والاجماع انه قد كان قبل هذه المقالة تمام الحجة بزيادة سلسلة العلل
غير بينة وانما يظهر لمن له ذوق كل قطعة متناهية منها فلذا العقل يحكم بالضرورة الحدس
بان كل جملة تشكل في عليتها ومعلوليتها على هذا الوجه لا بد لها من علة خارجة عنها سابقة
عليها حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية والغير المتناهية لئلا يفوت السؤال الذي
هو مقتضى العلية والشبهة ناشئة من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا اجماليا وهذا
يعجز عنه العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الاجمالي وهذا نظائر مثل ما سبق من ان العقل
يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يشتبه به

الذي لا يوجد نفسه ومثل ما يقولونه في البرهان السلمي ان كل جملة من الزيادات لا بد ان تكون في بعد
ليلزم منه اذا الزيادات الغير المتناهية لينهم يلزم كونها في بعد فوقها ومثل ما بقي في برهان الوسط في
الطرف وهو الذي قرره الشيخ في الشفاء ومحصوله ان كل ما هو معلول وعلة معا فهو وسط بين طرفين
احدهما معلول له والآخر علة فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت السلسلة الغير المتناهية معلولة
وعلة لكون كل واحد من احادها كذلك اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها معلولة
فلانها يتعلق بالمعلولات ومركبة منها والمتعلق بالمعلول المحتاج اليه لا يكون واجبا لذاته بل لا بد ان
معلولة لعلة مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة فهو
ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل
الغير المتناهية ليست وسطا فيكون وسطا بلا طرف وانه محال ويرد عليه انا لا نسلم ان كل واحد من احاد تلك
السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسطا ولا يلزم كون كل الاحاد باسرها وسطا فان حكم واحد واحد قد
حكم المجموع من حيث هو مجموع في دفعه ان العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين
القطعة المتناهية والغير المتناهية وحكم الاحاد وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل
الحكم الكلي بالبديهة وهذا منه الا انه لا ينضبط لكن الشأن كما قال المحقق الدواني في بيان
الحكم الكلي ولا ينبغي فيه جلية الحال الا بعد بدل الجهد وقصر الهمة على طلب الكمال ومساعدة التوفيق من
ولي الافضال الجواب ما ذكره الشيخ في الاشارات والمبدأ والمعاد وتقريره على ما افاده في الاشارات
هو ان كل جملة كل واحد منها ممكن فانها تفتقر الى علة خارجة عن احادها وذلك لانها اعني تلك الجملة
نفس احادها بالاسر بحيث يكون ما لو اعتبر معها من شكل وهيئة خارجا عنها موجودة لكون كلها
موجودا اوليس شيء منها بغير وعن الجملة ان يكون الا لعدم شيء من احادها ثم ان وجودها
لوجود كل واحد من احادها بالضرورة ومما ينبه على ذلك انه لا يصدق على شيء من احادها انه
كثير ومتعدد وداخل فيه كل واحد من الاحاد وما يرادف ذلك ويصدق على مجموع الاحاد انه
متعدد وكثير وداخل فيه كل واحد من الاحاد وامثال ذلك فنقول هذه الجملة الموجودة بوجود
علتها غير وجود كل واحد من احادها اما لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة الوجود غير ممكنة

الوجود وكيف يتاتى هذا والتمام يجب باحادها ولما ان تقتضي علة مستقلة بايجادها اذ لا يقتضيها وجود
كل ممكن بالضرورة هي الاجزاء باسرها فتكون معلولة لنا فاذا الاحاد بالاسر والكل والجملة شيء
واحد اذا اريد بكل واحد من هذه الثلثة نفس مجموع الحيثية لا من حيث تقدم الشيء على نفسه وهو
لا يبقى لا يلزم من عليته لنفسه تقدمه لان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها عليه اذ
جملتها الاجزاء التي هي نفس المجموع المركب لانا نقول قد عرفت مما سابقا ان ما هو جزء للعلة التامة
هو الاجزاء بالاسر وما هو نفس المجموع المركب هو مجموع الاجزاء وفرق بينهما قد بينا هناك وهو ان
مجموع الاجزاء هو معروض الهيئة الاجتماعية علة الاجزاء بالاسر اذ ليس يعتبر فيها كونها معروضة
للهيئة الاجتماعية واما هيهنا فكلاهما معروضان للهيئة الاجتماعية واما هيهنا فكلاهما معروضا
للهيئة الاجتماعية لان الاجزاء بالاسر التي هي العلة التامة يعتبر في كل جزء منها ان يكون له
مرتبة معينة لكونها علة للاحقة ومعلولة للسابقة فهي عين مجموع الاجزاء التي هي نفس السلسلة
المفروضة فليتامل جدا فانه في غاية الدقة واللطافة على ان المراد من العلة هيهنا هي المستقلة
بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا شبهة في وجوب تقدمها على المجموع واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد
فليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كل منها معلول بل كل واحد من الاحاد نفرض ان يكون
علة لجميع الاحاد يكون علة لذلك الواحد اولى بالعلية لها وذلك لكونه اكثر افادة للاحاد الذي
ادخل في كون الشيء علة للجملة فان علة الجملة بالحقيقة علة لاحادها اولا ولهذا كان كل واحد من
معلولا له علة فكل ما فرض علة يكون علته اولى بذلك ولا يتعين شيء منها للعلية فهذا ما ذكره
الشيخ في الاشارات من علية البعض وفي علل اولى ومن كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله
المتقدمة واما ان تقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها وقسم الاقسام المذكورة بقي صحة هذا القسم
فهذه العلة الخارجة علة اولا للاحاد للجملة وذلك لانه لا بد ان يكون علة لبعض احادها فان
الاجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها فلم يكن تلك العلة علة للسلسلة اصلا فلو
في الاحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض فاما ان يكون علة له اولا فان كان له علة لزم
علتين مستقلتين على معلول واحد وهو محال وانما لزم كون العلتين مستقلتين لان العلة الخارجة لا بد ان يكون

مستقلة

مستقلة بايجاد ذلك البعض والا لم يكن علة مستقلة للجملة بالتمام فلو كان له علة اخرى كانت مستقلة ايضا ولا
يلزم عدم استقلال الخارجية وان لم يكن علة له لزم ان يوجد في جملة الاحاد امر لا ارتباط بينهما
بالعلية والمعلولية وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجية تكون طرفا للسلسلة ويلزم انتهائها
اليه هذا هو تقرير ما ذكره في الاشارات وتوجيهه وشرحه ولما كان هذا التوجيه ايضا المذكور
هذا الوجه مشتملا على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة والباقي هو المط ومن الاقسام الباطلة قسمان
ظاهر البطلان اعرض عنهما وتعرض لذكر الثالث فقال **ولان المؤثر في المجموع** اي مجموع السلسلة المفروضة
التي هي موجودة لا محة لكون كل من احادها كذلك فلا مجال لاستغنائها عن المؤثر فالمؤثر في هذا
المجموع **اما ان لا يكون جزءا منه لانه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله** لان المؤثر في الجملة يجب ان يكون مؤثرا
في جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة كما عرفت **و** لم الكلام في المؤثر التام اعني العلة
المستقلة بالايجاد **لان المجموع له علة تامة** بهذا المعنى لا محالة فلو كان المؤثر بهذا المعنى بعض اجزاء المجموع
كان ذلك البعض علة تامة **وكل جزء ليس علة تامة لان الجملة لا تجب به وكيف تجب الجملة بشيء هو محتاج
في المالا يتناهى من تلك الجملة** هذا القول اعني قوله ولان المجموع له علة تامة عطف على قوله المجموع
على اجزاء الشرطية تقدير الكلام ما ذكرنا والحاصل ان مجموع السلسلة لا بد من مؤثر ومن كون
ذلك المؤثر تاما موجبا فمن جهة كونه مؤثرا سواء كان تاما او لا يلزم من فرض كونه جزءا للمجموع
محذور هو كون الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ومن جهة كونه تاما موجبا يلزم محذور اخر هو كون الجزء
مستقلا في ايجاب الكل مع احتياجه لما لا يتناهى من احاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى لفظ
كل بل يكفي ان يقول الجزء ليس علة تامة فتدبر هذا غاية توجيه هذا الكلام واعلم انه لا يرد
على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا سوى الشبهة المشهورة تشبيها بما قبل المعلول الاخير
وتقريره ان وجود مجموع السلسلة ليس الا مجموع وجودات احادها فعلته هي تنسب المجموع علل الاحاد
ومجموع علل الاحاد انما هو مجموع ما قبل المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء المجموع لتلك السلسلة
لاشتمال مجموع السلسلة على المعلول الاخير وعدم اشتمال ما قبله الى غير النهاية عليه فهذا المجموع الذي هو
جزء مجموع السلسلة علة قريبة للمعلول الاخير والسلسلة المبتداة مما قبله بواحد علة للمعلول الذي هو

فوق المعلول الأخير وهكذا فجميع تلك السلاسل التي يشتمل عليها ما قبل المعلول الأخير هو مجموع علل
الآحاد وهو علة للسلسلة والحاصل أنا نختار أن المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة لها هو بعض
تلك السلسلة وهو البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الأخير ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين
تأثير الشيء في نفسه وعلله وفي الجزء للكل ولا يلزم ... على ما أولوية بعض من الأبعاض للعلية
مما لا مدفع له فإن قيل عدم المركب كما يكون بعدم أجزائه مع بقاء الباقي يكون بعدم جملة الأجزاء بالأسر
بأن لا يبقى منها شيء فجميع السلسلة يمكن أن ينعدم بالأسر بأن ينعدم كل من أجزائه فهذا العدم يجب أن ينتسب إلى أمر
موجود فلا بد له من علة مستمرة نظرا في هذا العدم إليه فلا يجوز أن يكون هي ما فوق المعلول الأخير
لجواز تطرق العدم إليه ولا شيئا من أجزاء السلسلة لذلك بل يجب أن تكون خارجة عن الممكنات كان يرجع
إلى الدليل الأول المخرج للمهم كما مر ولا يمكن أن يكون مراد القوم من هذا الدليل هو الدليل
المخرج لعدم الاحتياج فيه إلى هذه الأبحاث كما عرفت نعم لا يبعد تطبيق المهم ذلك على الدليل
للقوم فليتدبر ثم إن على بطلان التسلسل براهين أخر غير ما ذكره المص فمنها برهان الوسط
والطرف وقد ذكرناه ومنها برهان التضايف وسيأتي في حدوث الأجسام ومنها برهان الحيثيات
وتقريره أنه لو ترتبت حيثيات أمور لا غير نهاية لكانت لا محالة إما أن يكون ما بين كل حيثية من تلك
الحيثيات منكم وما بين حيثيتين أخريين منها أية حيثية فرضت متناهيا أو غير متناه فإن كان غير متناه
على سبيل الاستيعاب والكلية لزم أن يكون الكل إليه متناهيا لوقوعه بين حيثيتين منها
وعليه وهذا حكم إجمالي حدسي يحكم به العقل المحدس وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على
كل واحد ومنا نعم هذا الذراع دون الذراع فهو ليس دون الذراع بل من قبيل أن يقال بين هذين الطرفين
الطرفين من المقدار المفروض وأية نقطة تفرض فيه على الاستيعاب الشمولي دون الذراع هذا
المفروض دون الذراع فليتفطن وإن لم يكن متناهيا على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثيتين ما
وبين حيثية أخرى إليها حيثية كانت غير متناهية لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ومنها برهان
الترتيب وتقريره أن الترتب في المعلولية يستدعي استلزام انتفاء كل واحد من آحاد السلسلة
انتفاء جميع ما بعده ففي كل سلسلة تترتب من العلل والمعلولات وكانت المعلولية مستوعبة

لآحادها

لآحادها على الترتيب يجب أن يكون علة واحدة يلزم من فرض انتفائها انتفاء جميع الآحاد سواها فينتهي
السلسلة بتلك العلة فليتفطن ومنها برهان الأسد الأخصر وتقريره أنه لو ترتبت سلسلة من العلل
والمعلولات لكان كل واحد من آحاد السلسلة لم يتقرر ولم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد قبله أو معه
فإذا كان كل واحد من آحادها لم يوجد ما لم يوجد شيء آخر قبله كانت الآحاد بأسرها لم يوجد
ما لم يكن شيء آخر موجودا قبل الجميع وإلا فمن أين يتقرر شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر شيء
بعده وذلك قضية العقل الصريح والفطرة المستقيمة ومنها براهين أخر ذكرها بعض المتأخرين
فمنها أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ فهو متعين للأولية وما يليه للثانوية
وما يليه للثالثية وهكذا يتعين كل من آحادها لمرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتساق
والترتيب فإذا ترتب على مبدئها عدة مرتبة متناهية كعشرة آحاد مثلا كان أول تلك العدة أول
كل السلسلة وما كان آخره لها أولا يصير عاشرة فيترتب عدد الكل لا محالة ويجب أن يوجد ...
عددية لم يوجد في المرتبة الأولى ... ولم يوجد في المبدأ كما اعتبرناه ولا في الأوساط لأنه
فوجب أن يوجد في الجانب الآخر فيتناهى ما فرضناه غير متناه هف قال وهذا البرهان وإن استند
إلى المنطق لكن يمتاز عنه بوجوه من اللطافة والدقة ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمتين إحداهما
أن كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص عن الغير المتناهي من الجانبين يكون غير متناه بحكم بها
كل ذي فطرة سليمة وثانيتهما أن كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما عن الغير
من الجانبين عقدا غير متناه بل إما أن يتساويا أو يفضل عليه أو ينقص عنه نقصا متناهيا لا وأحسبك
فيها كما يتفهمها وبعد تمهيدهما نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية يكون لها مبدأ متعين يترتب آحادها
الآحاد الواقعة في المراتب الفردية كالأول والثالث والخامس والسابع إلى غير النهاية وكذا
الواقعة في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس والثامن إلى غير النهاية فهو خلف
المفروض أولا سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد فوجب أن لا ينقص مجموعهما عن الغير
المتناهي من الجانبين عقدا غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما معا عين السلسلة المفروضة
أولا وهي مبدأ فوجب أنه ينقص معا عن الغير المتناهي بحكم المقدمة الأولى فاجتمع فيهما

المتقدمة وهو في غاية الظهور ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد لا تتناهى
لان كل جملة موجودة في الواقع متعينة الاحاد يوجد منها عدد معين ويوجد فيها مراتب الاعداد ومعدود ذلك
ما فرض منها بواحد او باثنين او بثلاثة او باربعة وهكذا الطبقات مترتبة متناهية او يوجد فيها واحد الى
لا مرتبة بعده فهو حد بين مرتبة العدد التي لكل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية
مع كونها محصورة بين حاصرين قال وهذا البرهان يفيد امتناع وجود الامور الغير المتناهية سواء كانت
مترتبة ام لا ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية ولا لها مبدأ لزم ان يكون عددها واحدا زوجا وفردا
بالضرورة اللزوم انه يتعين بعض من احادها بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس
وبعض منها بانه واقع في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس كل منها الاعداد الثاني ويكون
بازاء كل من الاول واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى بقسمين متساويين فكان زوجا العدد
ثم الاول المنقسم بمتساويين مطلقا اذا سقط واحد من السلسلة يحدث سلسلة اخرى غير متناهية فلو
ان يكون زوجا بعين ما قلنا في السلسلة الاولى ولانه اذا زيد واحد على الزوج يحصل الفرد اذا
انقسم الكل من القسمين يزيد على الاخر بواحد ولا يصح التنصيف فلو كان السلسلة غير متناهية من
الجانبين وفرضنا لها منقطعا ثم بقسم يحصل قسمين كل منهما متناهيا من جانب واحد ويلزم الخلف فيهما ومنها ان
التسلسل انه يثبت كل عدد من متناهيين كالعشرة والمائة والالف وهو في التطبيقات اللزوم
هذه السلسلة يوجد فيها عشرات غير متناهية ومات غير متناهية فاذا جعل احادها مبنيا على الترتيب
بها نقص العشرات استوعب هذه الاحاد جميع الاحاد وكذا لو عينها المات فتساوى العشرة والمات
مشتملة على واحد منهما قال وهذا قريب لما اخذ من برهان التطبيق ومنها ان يثبت تحقق سلسلة يحمل ان كل
يكون له نصف والثلث من احاد مرتبة فاما ان يحصل نصفه اولا لا يحصل كله وهو الضرورة باطل
ونقرر ذلك نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية وكانت لها ابد يوجد فيها فردية غير متناهية و
زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فلان
الزوجية مثلا نصف السلسلة يحصل في السلسلة نصف السلسلة وبحكم المقدمة الممهدة اذا
اعتبرت الجملة من احادها المترتبة المأخوذة مع التوالي والترتيب يجب ان يحصل نصفها اولا ثم

يحصل

يحصل الجملة في المنتصف الذي يوجد اولا محصورا بين حاصرين هو منتف فكذا كله فهو لما ادعى
وفي اكثرها مجال للمناقشة كما لا يخفى على المتأمل هذا **المسئلة الرابعة** في احكام الفاعل من حيث هو
فاعل ومؤثر فمنها ان المؤثر في الوجود ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم والى
تعوله مقوله **تشابه النسبتين** اي التأثير والتأثر بقرينة كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر
في طرفي النقيض اي الوجود والعدم بمعنى ان وجود الفاعل يكفي في وجود المفعول اي اذا تحققت الفاعلية
في موجود تحققت المفعولية في موجود وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل يكفي في عدم المفعول
اي اذا تحققت الفاعلية في معدوم فوجود المفعول مستند الى وجود المستند لان تأثير المعدوم في
غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل لانه حين عدم المفعول لا يعقل
من الفاعل التام لزم اجتماع وجود المفعول وعدمه وان عدم فالعقل يحكم بان مع انعدام شيء من
الفاعل لا يرتبط به شيء او معه في انعدام المفعول هو كاف في انعدام المعلول والتحقيق في ذلك ان العدم
لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول وكلما يتوهم
من حصول العدم من الوجود فانما هو عدم الوجود كما يظهر عند التأمل وقيل في شرح هذا الكلام اي يتشابه
العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية كما ان المعلولية لا تعقل لا تحمل على الوجود
فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع
المعلولية بخلاف ذات العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة تحقق اولا ثم تحقق ذات المعلول وما
ارتفع اولا ثم يرتفع ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية متضايفان حقيقيان وهما متكافئان
في الوجود والارتفاع ليس كما حقق في موضعه وفيه ان التكافؤ لا ينافي التقدم والتأخر الذاتي
فالوجه ما ذكرنا ومنها ان الفاعل اذا كان واحدا حقيقيا لا تكثر فيه ولا اختلاف جهة لا يمكن
ان يكون فاعلا لشيء وقابلا له والى هذا اشار بقوله **والمقبولية والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة**
يعني اذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول وبين القابل والمقبول متحدة بان يكون الفاعل
هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول وهذا اشارة الى اتحاد الجهة ايضا فان مع اختلافها لا
يكون النسبة متحدة ضرورة ان الشيء باحدى الجهتين غيره بالجهة الاخرى فيختلف النسبة باختلاف

الطرف فالدليل المشهور على ذلك اى على منافاة الفعل والقبول هو ان نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان فلا يجتمعان ولهذا
بقوله لتنافى لوازمهما واعترض عليه بان كلا من الفاعل والقابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود
المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب وجودهما معا فلا
فرق بينهما فى الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا
ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة فى الفعل وحده موجب فى الجملة والقبول
وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا فى شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه
وما قيل من انه لا يمتنع ان يكون للشئ البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين
بالقياس الى شئ واحد فيجب من جهة ولا يجب من جهة خروج عن محل النزاع اذ الكلام فى ان البسيط
يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لا من جهتين وقد يجاب عن اصل الاعتراض باختيار الشق الثانى
فيقال ان المعلول وان توقف وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذى يقتضيه ويجعله
واجب الحصول لكون الوجود منه بخلاف القابل فانه وان لزم اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه المعلول ليس له الا تجويز
وجود المقبول فيه فالفاعل يوجب المعلول والقابل لا يوجبه بل يستحقه وهذا معنى قولهم نسبة الفاعل الى
المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان الا من جهتين وما قيل من ان الامكان
من جهة الفاعلية والامكان او امتناع الوجوب من جهة القابلية فيكونان من جهتين لا من جهة واحدة
مدفوع بان اقتضاء الفاعل المفعول متفرع على فعله وكذا امكان حصول المقبول فى القابل
متفرع على قبوله فلو كان الواحد الحقيقى فاعلا لشئ وقابلا له لكان فيه قبل الفعل والقبول
جهتان جهة هى الوجوب وجهة هى الاستحقاق فلا يمكن ان يكونا هما القابلية والفاعلية وخلاصة
الدليل ان الفعل لا بد له من وجوب سابق والقبول لا بد له من امكان سابق فلو كان الواحد
الحقيقى فاعلا لشئ وقابلا له لزم كون الشئ الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شئ واحد بعينه من
جهة واحدة والوجوب لشئ والامكان بالقياس الى ذلك الشئ بعينه متنافيان فكذا ملزوماهما اعنى الفعل
والقبول سواء كانا بمعنى الفاعل والمفعول والانسب بقواعد الحكمة والاشد انطباقا على قوانين

التحقيق

التحقيق انه يتقوى الاستدلال على هذا المطلب بان الفاعل لا يتصور ان يتعرى فى حد ذاته عن مفعوله فمفعوله
ثابت له فى حد ذاته سواء صدر وانفصل عنه اولا فنسبته اليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل فانه فى حد
ذاته يتعرى عن مقبوله اولا ولا يمتنع قبوله فهو فاقد المقبول بالامكان مع القابل فى حد ذاته سواء
اوله يقبل فمن اجتماع الفعل والقبول لتنافيا بالذات فيكون المراد من القبول هو القبول عن الغير وقوله
الانفعالى يجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه بان يصير عنه ما يتصف هو به وهذا هو القبول بمعنى مطلق
الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا ذهب الشيخ الى ان صور معقولات تتقرر فى ذاته وصادرة عنه معا
فى نفى اجتماع القبول والفعل وهذا معنى ما صرح به فى التعليقات وغيره من ان عنه وفيه فى البسيط
فليحقق ذلك به ومنها انه يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا الى العلة
لذاته وحينئذ لئلا يلزم كون الماهية محتاجا الى نفسها والا وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته
بل للاحتياج لمخصصه فلا اى فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عظيمة علمية قد بينها الشيخ
فى الهيات الشفاء فى فصل ما سنبينه من العلل الفاعلية والمعلولات فليستقل بعضها الكثرة فى
وهو انه قال العلل الفاعلية لما افاد وجودا [illegible] بنفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا
نفسه كالنار تسود وكالحركة تسخن والفاعل الذى يفعل وجودا مثل نفسه فى المشهور انه اولى واقوى
فى الطبيعة التى يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بين ولا صحيح كل وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس
والمشترك يكون المقبل وما يفيده من المستفيد ولنعرض الى فنقول ان العلل التى اما ان يكون
علل المعلول فى نحو وجود انفسها واما ان تكون علل المعلول فى وجود غيرها مثال الاول
النار ومثال الثانى [illegible] الحركة وحدوث التحلل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك [illegible] والعلل
والمعلول التى تناسب الوجه الاول ولنورد الامثلة التى قد يظن فى الظاهر انها تنافيها فنقول قد يظن فى
الاول انه قد يكون المعلول فى كثير منه انقص وجودا من العلة فى ذلك المعنى اذ كان ذلك المعنى يقبل الاشد
والانقص مثل الماء اذا تسخن عن النار فانه قد يكون فى التسخن مثله لا يقبل [illegible] اولم يقبل مثل النار
فاما بعينه فيها فالماء الذى يحيل غيره فاسخن نفسه نارا فى الماء فيكون مساويا لها فى صورة النارية لان
تلك الصورة لا تقبل الازيد والانقص ومساويا له فى العرض اللازم من النارية المحسوسة اذ لاصدر

الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعنه لنهم والمادة مساوية في التهيؤ واما كون المعلول الزيادة
الذي من العلة هو الذي يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللا ومعلولا فان
تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد المادة حتى
قد اوجبت لك خروج شئ الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا الا مجيا فاجعل سببها العلة والا
الذي وجد من العلة معا فلان الزيادة تكون معلولة لامرين لا معلولة لامر واحد وهما يجوز ان يكونا
اكثر ولزيد من المعلول الذي هو الزيادة فان مثل هذه الظنون الى كثيرها اساسها لنا ان نقول انه اذا كان
المعلول والعلة متساويان في الشدة والضعف فانه يكون للعلة بما هي علة القدرة الذاتية لا بحرية في ذلك والنقض
الذي له في ذلك المعنى لكن ذلك المعنى غير موجود للذات فيكون ذلك المعنى الاول اذا اخذ يجب وجوده والاخر
الذي له من جهة وجوده افقر من الآخر فيزول اذن مطلق المساواة لان المشابهة في الحد وهي
لهما ذلك الحد متساويا وليس احدهما علة ومعلولا فاما من جهة ما احدهما علة والآخر معلول فانه
اعتبار وجود ذلك الحد لاحدهما اولا اذ كان له اولا لانه لذاته ولم يكن للثاني الا منه فظهر
ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان احدهما باعتبار الحد يفضل عليه
استحقاقا الوجود والاول فان استحقاق الوجود من جنس الحد بعينه اذا اخذ هذا المعنى نفس الوجود فتبين
انه لا يمكن ان يتساويا اذا كان المعنى نفس الوجود فقبل وجود الشئ من حيث هو موجود اولى بالوجود من الشئ ولكن
تفصيل ونوع من التحقيق يجب ان لا نغفله وهو ان العلل والمعلولات تنقسم في اول النظر عن الفكر الى
قسم يكون طباع المعلول فيه بنوعيته ومحض الذاتية توجب ان تكون معلولا في وجوده لطبيعة او
فيكون العلل معا الفعل لنوعيته لا بحجة اذ كان تعلق العلة في نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك لم يكن
واحدا اذا المعلول علة ذلك النوع بل يكون المعلول لا يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير
نوعها ويكون معلولا للنوع المعلول ذاتية بالقياس الى النوع المعلول معا وقسم منه يكون المعلول ليس مع العلة
والعلة علة المعلول في نوعه بل في شخصه ولنا خذ ذلك على ما يقتضيه الفكر من القسم وظاهر
ما يوجد له من الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظر نافع
المعطي لصورة كل ذي صورة من الاجسام مثال الاول وتكون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال

كون هذه النار علة لهذه النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة لذلك الاول
على الفاعلة نوعية النار بل علة الفاعلة ما فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية ما
وكان الاول الا من جهة ما هو ابو وذلك ابن بل من جهة وجود الانسانية انهما اريد من كلام الشيخ ومنها
انه لا يجب بل لا يجوز ان يكون ما مع العلة علة والا لزم اجتماع العلتين ولا ان يكون ما مع المعلول معلولا
بل لا يجوز اذا فرضت علتيهما العلة لهما من جهة واحدة واليه اشار بقوله اعني **ولا يجب حتى احدهما النسبتين**
على المعنى وانما قال لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت لانه قد صرح بالعرض والجاذبية بالذات وعلى
ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة حقيقية لشخص اخر بجزئيته وبخصوصيته واليه
اشار بقوله **وليس الشخص من العنصر بالعلة ذاتية لشخص اخر** وانما خص هذا الحكم بالشخص
لتحقق النوع المتكثر الافراد فيما عداه الفلكيات والغرض منه دفع ما يتوهم من كون
هذه النار علة لتلك النار وامثال ذلك لا من الاسبابية المبينة في كلام الشيخ واحتج عليه بوجوه
الاول ما اشار اليه بقوله **والا لم يتناهى الاشخاص** وتقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة
ذاتية موجبة لشخص اخر منها فانما يتصور ذلك بان يكون النارية التي في النار العلة مقتضية
نارية اخرى هي النارية التي في النار المعلول اذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية فلو كان
تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى
اذ هذه النارية نارية والغرض ان النارية لناريتها مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان
يكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية رابعة وهكذا الى غير النهاية وهذا تسلسل في
وفيه لكن اكثر البراهين المذكورة لابطال التسلسل في العلل على ابطال التسلسل في المعلولية كما لا يخفى
واما ما قيل انه انما يلزم ذلك لو كانت هذه النارية لناريتها علة لتلك النار واما اذا كانت علة لها
فلا يلزم ذلك التسلسل لا يذهب وهم اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون تشخيص هذه النار علة
تلك النار بل لو ذهب الى كونها علة لتشخيصه تلك النار لا لناريتها لكن ليس ذلك معنى العلية الحقيقية
بل الاعدادية وليس المقصود نفيها بل هو الواقع التام اذ ان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده
عن الذي يظن كونه علة لشخص اخر منها اذ كل شخص يفعل ما يفعل وليس هذا شان العلة الذاتية

الموجوة فنظران ما ينفعل طبيعيا اعدادا لا ايجادا فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار وهذا
قوله معنى ولاستغنائه عنه بغيره الثالث انه لا تنعدم بالذات لتخصص اشخاص النوع الواحد
تخصص احدهما بحسب الجهة النوعية مثلا لبست نار افرض نار متحللة باخرى ولو كان علة بالذات لما
كانت كذلك وهذا معنى قوله ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة فلم يكن
بعضها اولى بالعلية من بعض وهذا معنى قوله ولتكافؤهما الخامس ان العلة الذاتية تجب
مع المعلول والنارية التي تظن كونها علة لنار اخرى قد تنطفئ وتنعدم مع بقاء النارية الناشئة
معنى قوله ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه واعلم ان هذه وجوه اقناعية وتنبيها على فساد
المذكور والا فقد مر وجود المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها اتفاقا ومنها كيفية صدور الافعال
الاختيارية عن النفس الحيوانية وبيان مباديها وهي اربعة التصور والشوق والارادة والحركة والى
هذا اشار بقوله والفعل منا اي صدور فعل جزئي منا لان الصادر منا جزئيات الفعل الكلي لا
يفتقر الى تصور جزئي اي التخيل ذلك الفعل الجزئي لان التصور انما يصير جزئيا بالخيال ولا يتوقف
على وجوده كما توهم ليلزم من توقف وجوده على تصوره دور وانما يفتقر الى تخيله لتخصيص ذلك
الكلي ويصير جزئيا فان صورة الكلي جزئيا قبل وجوده انما يكون في الخيال والى شوق اي ميل حسيا
كان او عقليا تابع لتخيله من حيث هو ملائم او لذيذ سواء كان مطابقا للواقع او لا لطلبه ويسمى
شهوة اذا كانت الملائمة واللذة حسية غير عقلية او من حيث هو مكروه وغير ملائم لدفعه
ومنافر ويسمى غضبا ثم الى ارادة جازمة حيث لم يكن مانع وتردد ولذلك الاثم وتسمى الاجماع
مغايرة الاجماع اعني الارادة الجازمة للشوق ظاهرة فان الانسان قد يشتاق ولا يعزم واما مغايرة
مطلق الارادة للشوق فهما فغير ظاهرة ولعلها غير لازمة فان قلت الانسان قد يريد ولا يشتهي
كارادة تناول الدواء المر للنفع فنظر ان الارادة غير ضرورية في كل فعل بل في الغالب فقد
المتنفع هناك الشهوة لا الشوق مطلقا فانه من اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلي لا شهوة وان لم
شهوة كما اشرنا اليه ثم الى حركة من العضلة ليقع منا الفعل متعلق بالحركة وبرهنه
ما بين المرتبتين حيث كانت احديهما من النفس والاخرى من البدن فان قبل الحركة على مسافة تكفي

اراده متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير
ان يتصورها بخصوصها وتتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة
بقطع تلك المسافة باسرها كافية في حصول تلك الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فنظر ان صدور
الافعال الجزئية عنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادات كذلك قلنا المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وتنبعث
منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ذلك ارادة
جزئية متعلقة بقطع جزء المسافة الواقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر
وهكذا فلو انقطع تخيله بعد وصوله الى حد معين من حدودها يتخيل حدا اخر بعده انقطعت حركته ووقعت
ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وتنبعث منه ارادة جزئية
تترتب عليها الحركة على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة للسابق من الحركات وكل سابق من
الحركات معدة لحركة اخرى ويتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة حتى ينتهي الى اخر المسافة فالتخيلات
والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك
استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة ومتصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها والى هذا المعنى
والجواب اشار بقوله فلذا والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبه جزئية تلك الحركة تتبع تخيلات
وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات والارادات الجزئية علة للسابق من تلك
الحركة المعينة صيغة للتاني من تلك لكونه حركة الحصول حركة اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركة
في المسافة الى اخرها اي اخر المسافة واعلم ان الحركة كما تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك
والقوة المحركة فكل حركة واقعة في مسافة معينة صادرة عن متحرك بعينه بقوة محركة بعينها فهي حركة
ويكفي في صدورها تصور جزئي متعلق بها تعلقا ما وجهين حسب انقسامها الى اجزائها واشتمالها
بالقوة على اجزاء كل منها مسافة وكل حركة على اجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة عن الجزئية
ولا يجعلها كلية ولا تتصل ولا تتعدد تلك المسافة والحركة الا بالفرض فاذا تحركنا في مسافة معينة
فلو فرضه لم يخطر ببالنا حد من حدودها في اثنائها وذلك لعلنا احيانا كفتنا ارادة واحدة في صدور
تلك الحركة الواقعة في تلك المسافة عنا فاذا اخطر ببالنا حد من حدود المسافة وانه لا بد ان تصل الى

أو لأنه تجاوز عنه إلى آخر انفصلت إرادتنا الأولى إلى إرادتين تتعلق كل واحدة منها ببعض من المسافة وكون
المسافة قابلة للتجزئة الغير المتناهية لا يستلزم تصورنا لجميع تلك الأجزاء الغير المتناهية مفصلة بل كما
بينا لما امكنت الأجزاء بحيث يتعلق به تصورات وإرادة وحركة بحسبها إلا أنه لا بد من خطوط بعض خطوط وكون
تم بحيث لا يبقى لها من قصد المتحرك [illegible] مستقلة من الشيخ لكنه لا يجب أن يكون الخطوط بعدد الأجزاء الفرضية
وليس معنا الذي يجب أن تحصل الأجزاء الممكنة الانتزاع إلى الفعل ليلزم هنا تصور غير متناهية بالفعل
وذهولنا عن تلك الخطوط أحيانا لا يدل على عدمها لأنه ذلك من قبيل عدم العلم بالعلم وهو جائز
الذهول عن الأجزاء المسافة غير بل الواقع أحيانا هو الغفلة عن خصوصياتها مع وجودها في [illegible]
وخطوطها غير لازمة أصلا نعم يستلزم الأغصان والتمرن وملكة النفس الحركة الاختيارية فلا يحتاج
إلى التوجه التام فضلا عن حفظ أجزاء المسافة فيشير ذلك إلى الذهول عنها فليس ترجيحا إذا عرفت ذلك
انه لا يرد ما اعترض على هذا الجواب من أنا نجد من نفسنا في كثير من حركاتنا أنه يقصد بها
ويتوجه إلى تلك النهاية مع ذهولنا عن الحدود الواقعة في أثنائها أما لغفلتنا عنها أو لاشتغال النفس
فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على التصور الجزئي ولئن سلم فالذي يتوقف عليه صدور الحركة إن
تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة كان يقتضي ذلك تصورات غير متناهية وان
تخيل بعضها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح مع أنه يقتضي ذلك الجواب صدور الحركة على كل المسافة لا
على بعضها من غير قصد إلى شيء من أجزائها ولئن سلم كيف يتصل التخيلات والإرادات [illegible] الورود
ما ذكرنا ولا حاجة لدفع الإيراد إلى ما ذهب إليه المحقق الشريف من أن هذا الإيراد والسؤال
والجواب عنه كلها مبنية على توهم وجود الحركة بمعنى القطع وهو بمعزل عن [illegible] بل الموجود في الخارج
هو الحركة بمعنى التوسط وهي أمر واحد شخصي غير منقسم بانقسام المسافة باقي من مبدأ المسافة إلى منتهاها
تخيل المسافة بأسرها إجمالا والإرادة متعلقة بالحركة ولا حاجة إلى تخيل الحدود المفروضة فيها وتوجيه
إليها بخصوصها فصدور الحركة لا يرد نقضا على القاعدة القائلة إن كل فعل جزئي يحتاج إلى تصور
جزئي تبين هنا محصل كلامه وذلك لأنه لا ابتناء للسؤال على توهم وجود الحركة بمعنى القطع في
الخارج بل وجودها في نفس الأمر يكفي لذلك فإن الوجود في نفس الأمر لا بد له من مبدأ وعلة

لا محالة بل المتحرك بالاختيار في مسافة يقصد غالبا إلى الحد الأقصى فهذا المرتسم في الخيال المستمر بالحركة بمعنى
القطع فإن ذلك إذا ظهر المعنيين المعقول الكل الحد والحركة بمعنى التوسط لا يقتضيها إلا المحول الجزئي
عليها الحركة التوسطية وإن كان أمرا واحدا شخصيا لكن يختلف نسبتها إلى أجزاء المسافة ولا يجوز أن يصدر
الثابت من حيث هو [illegible] النسبة من جهة الشيخ في الجانب الشفاء في فصل أن المحرك القريب للسماوية لا
ولا عقل بل نفس جسمانية ولهو فقوله أنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركتها القريب قوة صورية لا تتغير
تخيل الجزئيات المتبدلة كما أشرنا إليه إجمالا بعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة أن في
أن الحركة معنى متجدد النسبة وكل شطر منه مختص بنسبة لا ثبات له ولا يجوز أن يكون عن معنى
الثابت وحده فإن كان عن معنى ثابت فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال انتهى ولا شك أن تخيل
إجمالا أمر ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة بل لا بد من أمر غير ثابت وهو الذي ذكرنا من الخطوط
التدريجية ومنها أنه يشترط في صدور التأثير عن الفاعل المفارق للمادة كالصور القائمة بالمواد
والأعراض الحالة في الأجسام الوضع أي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لا أن تأثيره يتوقف
على وجوده ووجوده محتاج إلى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تسخن
كل شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لمادتها أو ما له وضع خاص بالقياس إليها وكذا الشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل
ما كان محاذيا لجرمها الغير الساتر [illegible] من الأمثلة وذلك لضعف الموجود الوضعي في الوجود والتأثير
حيث لا يصل أثره إلا إلى موجود آخر بينه وبينه [illegible] وضع مخصوص ولا يقوى على أن يوجد موجودا
أو يؤثر في أي موجود كان على خلاف الموجود المجرد فإنه لقوته في ذاته موجود ولا يتوقف تأثيره على
هذا الموجود آخر من مادة أو موضوع ليقع أثره عليه ولذا أثر في موجود آخر لا يتوقف تأثيره
منه على أن يكون ذلك الموجود الآخر ذي وضع مثله لا يتوقف تأثيره ذي الوضع في غيره على كون
الغير ذا وضع مثله فلا يرد أنه كما أن المادي ممتاز عن المجرد بلا وضع بينهما لم لا يجوز أن
هو مؤثرا في المجرد بلا وضع بينهما أو أي فرق في ذلك بين التأثير والتأثر وذلك لأن الفرق
القوة والضعف في الوجود والتأثير كما عرفت وأما ثانيا فإن النفس الناطقة عما يرتسم في قواها
المتخيلة والمتوهمة فإنما هو لكونها متعلقة بالأجسام ومحتاجة إليها نوعا من الاحتياج

اي الاحتياج في الفعل والتأثير فلا استحالة في تجرده نا أثرها عنها بوجه ما قال الامام في المباحث
كل قوة تقتضي امرا وتفعله فلا يخلو اما ان يكون تأثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تأثيرها في غير ذلك
المحل مترتبا على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما ما لا اثر بعده لك المحل اولا يقبل ذلك الاثر واما
ان لا يكون كذلك بل يكون تأثيرها في جسم مترتبا على تأثيرها في جسم آخر مثال الاول القوة النارية
فانها لما كانت حالة في جسم معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في ذلك المحل وبواسطة
المحال ويكون كلما كان قربه الى ذلك المحل اكثر كان حصول السخونة اليه قبله فالقوة … كما هي
ان لها تعلقا بذلك الجسم المعين اما الاحتياج في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية او لا
في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول لتلك القوة انها تفعل بمشاركة المادة
وبمشاركة الوضع ونعني بذلك ان الجسم لا يمكن له وربما استحال ان يقبل الاثر عنها واما
التي لا يتوقف تأثيرها في فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون اختصاص
بشيء من الاجسام فيجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء ما من الاجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل
كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه غير جسمية بل مجردة مفارقة وعن هذا المحقق يظهر ان القوة
الجسمانية يمتنع ان يكون تأثيرها الا في وجود الجرم الذي … القريب والبعيد معا لا حيز له ولا …
… لو اثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تأثير
في وجود شيء من الاجسام وعن هذا يبطل قول من يقول كان الجسمي لا نسبة له الى المجرد بالقرب و
البعد كان المجرد لا نسبة له الى الجسمي بالقرب والبعد فوجب ان لا ينسب وجود الجسم الا الى المجرد
فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا في تحقق ذلك الامكان قام الاثر
عنه فاما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له قرب من
القوة الجسمانية وذلك على المجرد في … كلامه ولا غبار عليه واعلم انه انما قال المص ويشترط في صدق
التأثير على المقارنة الوضع مع انه يكفي ان يقول ويشترط في تأثير المقارن الوضع لان غرضه ليس مقصورا
على بيان اشتراط تأثير المقارن بالوضع فقط بل ان يجعل ذلك قانونا يعرف به تأثير المفارقة عن تأثير
المجرد فانه كثيرا ما يشتبه حيث يمكن استناد الآثار الى المجرد والمقارن بحسب الظاهر كما في الآثار الصادرة عن …

لاستنادها

لاستنادها الى المبدأ المجرد والمبادئ المفارقة وكذا الآثار الصادرة عن الطبائع وغيرها من الممكنات حيث
اشتبه على الاشاعرة فزعموا استنادها جميعا الى الواجب تعالى ابتداء من غير واسطة حتى تسخين النار وتبريد
الماء الى غير ذلك فيعطيك القانون ان يظهر ان كل تأثير يكون بتوسط الوضع فيما بين ما هو محل التأثير
… والمتأثر فانما هو من المقارن لا من المجرد وكل تأثير لا يكون بتوسط الوضع فهو
من المجرد لا من المقارن فصدق التأثير على المقارن اي ان يصدق على المقارن انه المؤثر مشروط بالوضع
يعني انه لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذي يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق عليه
انه مؤثر في ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل المؤثر اذا احتاج … يجب ان يكون آثاره هنا …
بقوله والتناهي عطف على الوضع اي ويشترط في صدق التأثير على المقارن التناهي فذلك قانون آخر
فكل مقارن يظن كونه مؤثرا باثر مخصوص فالمعتبر كون اثره ذلك متناهيا لم يصدق عليه في حكم
بانه مؤثر في ذلك الاثر ولو علم كون اثره ذلك غير متناه جزم بان ذلك المقارن المظنون كونه مؤثرا
ليس هو مؤثر ذلك الاثر الغير المتناهي بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقارن وذلك لانه لو جوز كون تأثير المقارن
متناهيا لا يستحيل عليه ومن اجل عدم التفضيل لما ذكرنا من امر القانونين تحيروا في هذا العطف فقال
المحقق الشريف … هذا العطف توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن
الظاهر هو المخصوص من كلامهم ان التأثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في الاشتراط
الاستلزام اللازم من الاشتراط وقال غيره … انما لا يجدي له برهان المص قال في شرح الاشارات
المتناهية واللاتناهية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او شيء يتعلق به كمية
بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل
وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه لا يمكن فرض لا تناهيه في الازدياد لا لا نهاية المقادير
الاتصالية فقد يمكن فرض لا نهاية في الانتقاص لا لا نهاية الاجسام … الانفصال والشيء الذي له
كالجسم او عدد كالعمل فرض النهاية واللانهاية فيه ذاتا والذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى
يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقادير ذلك العمل
او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض

الزمنية في الفعل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى يجب الانحصار ان تكون ثلثة اصناف لانها
قوى يجزء من صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة منقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة
لا محة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل الغير المتناهي
لا في زمان والثاني قوى يجزء من صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة
سهامهم في الهوا ولا محة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير
في زمان غير متناه والثالث قوى يجزء من صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد
يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهي
غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولهذا اشار هيهنا بقوله
والعدة والشدة الى اعتبارها قصير التناهي وعدمه اى عدم التناهي عما من شانه ان يكون
على المؤثر بالنظر الى اثاره وقد بعض مهيتها في ذلك شيء في الاستدلال على وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية
المدة والعدة واما الشدة فليس بمقصود وما الظهور بطلانه حيث يستلزم وقوع الحركة لا في زمان
اذا كانت ما يقع فيه الحركة يمكن التضعيف لا في الوقوع بحيث تكون القوة التي توقع الحركة في ضعف
الزمان اشد تاثيرا ولما كان معناه ... اذ لا يجوز انتهاء زمان الحركة في القلة الى حد لا يمكن
الوقوع تضعيفه وتجزئته ولما كان كل قوة جسمانية تعرض من تحريكها الجسم فيحركها ذلك اما بالقسر او بالطبع
لا يجوز للمعترض ان يكون محلا لتلك القوة او لا وان كان محلا لها فتحريكها له بالطبع والا كان بالقسر اذا لا
على وجوب تناهي كل منها على حدة فقال **لان الشيء يختلف باختلاف القابل**
اعاد المبدا فيقاومه ومقابله وتقريره على ما قرره في شرح الاشارات هو ان الجسم لا يمكن ان يكون
غير متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما اخر من مبدا مفروض حركات لا نهاية لها في
الامتداد الزماني او بحسب العدد بالقوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعلية وفرضنا انه لذلك
حرك جسما شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدا
فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان القسر ... تماما يعاوق القاسر بحسب طبيعته الى خلاف الطبيعة
من حيث هو كذا ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر فيكون الاعظم على

الاصغر

الاصغر وما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك
الاصغر اكثر من تحريك الاعظم ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة
في الجانب الاخر الذي ... للاخر فيه وكذا النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الحركات
لتحريك متناهيا وهو خلاف فرض غير متناهية فاذن هذا الفرض محال لانه يلزم منه تناهي تاثير القوة التي فرض كونه
غير متناه فقوله مقابله اى مقابل المبدا اى الجانب الذي فرض غير متناه ثم قال في الاستدلال على تناهي
الطبيعية **والطبع يختلف باختلاف القابل الذي اى الصغر والكبر في القبول فاذا جرد كالمع اعاد**
يلزم التناهي وتقريره بعد ما مر من وجوب تناهي الابعاد يستدعي تمهيد مقدمات الاولى ان الجسم
هو جسم لما يمكن مقتضيا التحريك ولا يمتنع عنه بل كان ذلك لقوة فيه فاذن تكبيره وتصغيره اذا فرض
مجردا عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والثانية ان الجسم من حيث هو جسم لا يمانع
ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها فلا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوق
لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في
المقدمة الاولى ولا يمكن ان يعرض تفاوت فهو بسبب القوة فاما ان يختلف باختلاف محلها كما ياتي ومن هيهنا
التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا يعتبر هو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير الثالثة
ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والكبر وتتناسب بتناسبها لكون
جملتها متجزية بتجزيها فهذه المقدمات قررها الشيخ في الاشارات وشرحها المصنف كما ذكرنا ثم نقول مطابقين
وشرحه لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لان قوة ذلك الكل
اقوى من قوة بعضه لو انفرد لما مر في المقدمة الثالثة وليس زيادة جسمه في القدر توجب تمانع الحركة
حتى يكون نسبة المحركين والمحركين واحدة فانه لو تساويا المعاوقة في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان
القوة ... في الكبير اقوى منها في الصغير كانت نسبة المحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر
في المقدمة الاولى بل المحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان لما سبق في المقدمة الثانية من
التفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذي هو محله وبعض القوة بعض الجسم
الذي هو محله من مبدا مفروض كل منهما حركة بغير نهاية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الاخر

وضنا غير متناهية فيلزم تناهي الاول ويلزم منه تناهي الاكثر ايضا لكون التفاوت بينهما بقدر متناه ولئن لم يجز كون
حركات غير متناهية بل لا بد من حركات البعض متناهية فكذلك ايضا لا يخفى واعلم ان المص اكتفى في الدليل الاول
بوقوع التفاوت في الجانب المقابل ولم يصرح بلزوم تناهي الاكثر وفي الدليل الثاني اشار الى
لزوم التناهي اقتداء بالشيخ في الاشارات حيث فعل كذلك ووجه المص ذلك في شرحه بان وقوع
التفاوت في الجانب المقابل يوجب تناهي حركات الاول كما علمت وفي الحجة الثانية لان القوة الواحدة اقتضت حركات
هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن في الحجة الثانية لان القوة المحركة ههنا لم يثبت بعد انها
يلزم الحكم ههنا من حيث اقتضاء تناهي حركة الاصغر تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها على نسبة
المتناهيين هذا ثم ان المص قال في شرح الاشارات ان البرهان الاول انما تم ما اشتمله الشيخ
فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون
اثارهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية هف
فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة للتحريك الا
بالقسر والشيخ خصصها بالقوة الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللاتناهي عن القوى الجسمانية
وان البرهان الثاني اخص منه ولا حاجة فيه الا انه لم يتم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن
حال له في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التساوي كالطبيعة والنفوس الفلكية
في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر
يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان
المركبة لا تخلو عن معاوقة تقتضيها طبائع بسائطها وليس التحريك بتلك النفوس مما ينقسم بانقسام
محالها لكون تلك المحال اجساما كثيرة لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية
المنطبعة في هيولياتها مبادئ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول المقصود
ههنا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت في
التحريكين بالسرعة والبطوء فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب المص عنه بان المراد بالقوة المذكورة ههنا التي
لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي في شرحه على التجريد بان

اخذ

اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض قد تلقى
بالقبول ولقوة هذا الاعتراض قال الشارح القديم والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب الشدة
التفاوت بحسب العدة والمدة وح يلزم انقطاع احدهما وقال المحقق الشريف وذلك انه اذا وقع
التفاوت بين التحريكين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع
التفاوت في العدة لان الاسرع يكون حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة قال ويرد
ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة او العدة واللازم منه ان تتفاوت الحركتان في الجانب المقابل
المفروض في المدة او العدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطوء فاذا فرضنا قوة جسمانية غير متناهية
في المدة وحركت جسما في زمان غير متناه وفرضنا انها حركت جسما اصغر بذلك التحريك وجب ان يكون
زمان حركته غير متناه ولكن هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان معاوقه اقل
مع تساوي التحريكين فانه اذا كان زمان حركات الاكبر غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية
كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان
اكثر انتهى وهذا كلام حق ولا يرد عليه ما اورده القوشجي من ان كلا من الزمان امر متصل في نفسه
بالفعل فاذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية واما انه قابل لانقسامات غير متناهية
فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد كما قاله شيخ المدققين من ان ما ذكره انما هو في المدة المتناهية
لا في المدة الغير المتناهية لوجوب ان يتناهى جميع مقادير تلك الاجزاء مع ما ينقسم اليه او
ان تجمع مقادير الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه لان تضم المتناهي الى المتناهي مرات غير
متناهية للاتناهي لكن اقول لهذا اعني ما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى كلام المص والجواب الاخرى
على ما ذكره في التوضيح يصير حديث الشدة لغوا محضا لا دخل له في اطولية مدة حركة الاصغر فكلام
المص هو لبيان ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدة فاذا فرض ان قوة قسرية حركت جسما
في مدة غير متناهية مثلا وحركت هذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما اصغر يجب ان يكون التفاوت
بينهما في المدة في الجانب المقابل اعني جانب عدم التناهي فوقوع التفاوت في الشدة لا دخل
في ذلك اذ ليس الكلام فيها فليتدبر حقا والتعجب من هؤلاء المهرة كيف غفلوا عن ذلك ومن

بظهر انه فاسد فانه قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يعقل الا في المنقطع فان حركة الفلك
الثامن انقص عدداً من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذلك انه ليس هناك امر يستلزم وقوع
التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحد من الحركتين صادرة من قوة اخرى فيجوز وقوع عدد من
بازاء واحدة من الاخرى بل لما نحن فيه فانه بعينه لان الاعتبار اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة لا يستلزم
وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي واما الاعتراض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمية
الازلية لا يكون تحريكها مبتدأ فلا يمكن اتحاد المبدأ فاجيب عنه بان فرض المبدأ الواحد للحركتين باعتبار
من نقطة واحدة فرض ... المشتاكا في اثبات المطلوب ولا خفاء في امكانه وان لم يكن الحركتين واجب
بالقياس اليه لما كان في قوته قطع مسافة من قطعها الى اجزائها كان في قوته عكس ذلك اي قطعها من اخرها الى اولها
فالذي في قوته الحركة التي لا ابتداء لها الا متمعين كان في قوته الحركة من ذلك الجزء المعين الى ما لا نهاية
له لكن اللازم مع الابتداء الذي يكون باطل اللزوم لنقض واما النقض بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها
عندهم مستندة الى القوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي غير كاف في جزئيات الحركة كما مر فاجيب
عنه بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها المدركة
الجزئيات بواسطة الالات وكلامنا في تاثير القوى الحالة في الاجسام ثم ان الامام اورد على الشيخ
القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب تناهيها كل يوم على تناهيهما بان هذا الحكم
انما يصح لو كان موجوداً في وقت من الاوقات لم يمكن الحكم بالازدياد عليها فضلاً عن ان يكون منقضياً
فلقائل ان يرد عليه هنا بما رده هو عليهم بعينه بان يقول ليست الحوادث التي تقوى هذه القوة عليها
موجوداً في وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليها هنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل
في الحال ولقائل ان يقول كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع
التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تناهي
قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال انتهى كلام الامام
ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا السؤال متوجه لان الاستدلال بالحكم

نقول

نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعة المقسور عاتقة عن تحريك
القوى فكلما كان المعاوق اقوى كانت القوى على تحريكه اضعف لا محالة فاذا تفاوت القوة بالنسبة الى تحريك
الكل والجزء لزم التفاوت في الحركة التي لا تتناهى فهذا مستلزم لما نفيناه والقوة على انفعال والانفعال
دون العكس كما توهم **المسألة الخامسة** في الاشارة الى بعض احوال العلل المادية والصورية اعلم
ان الهيولى القابلة للصورة يقال لها المادة لتوارد الصورة الحالة فيها المقومة لها
فلفظ المادة مشتركة بين الهيولى والعلة المادية اعني الجزء المادي وكذا لفظ الصورة مشتركة بين الحال
المقوم للهيولى وبين العلة الصورية اعني الجزء الصوري وقد صرحوا بان الهيولى مادة وقابلة بالقياس
الى الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة
بالقياس الى المادة بعينها وعلة صورية بالقياس الى المركب والى هذا اشار بقوله رح **والمحل المتقوم
بالحال** اي المحل الذي يحتاج في وجوده وتحصله الى ما حل فيه اشارة الى الهيولى الاولى فانها في
حد ذاتها قوة محضة وانها ناصرة لان فعليتها ليس الا انها قوة ومستعدة لكل شيء
به الشيء لا يمكن ان يوجد منها لان المبهم على ابهامه لا يقبل الوجود بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة
فيصير بها متحصلة قابلة للوجود فانه يقبل احتياج الشيء في وجوده الى ما حل فيه بما قطعاً لان الشيء
بنفسه موجوداً لا يمكن حلول شيء فيه فان وجود الذات في نفسها متقدم على حصولها الى من حلول
شيء اخر فيها لا يقال المحتاج اليه هو مطلق الحال وطبيعته وما يحتاج الى المحل هو الحال المعين فلا
لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة
احتياج المحل اليها في وجودها فانا الحال انما قسمين قسم يحتاج في وجوده الى المحل فلا يمكن احتياج المحل
في الوجود قطعاً وذلك الحال هو العرض وقسم لا يحتاج الى المحل في وجوده بل في تشخصه من عوارض
الجسمية فانها متميزة بذاتها مستغنية في وجودها عن الهيولى وانما تحتاج اليها في تشخصها بما يلزمه من الاشكال
والانفصال ومثل هذا الحال يجوز احتياج المحل اليه في وجوده ولا محذور **قابلة** اي للحال وبالقياس
اليه **ومادة للمركب** من المحل والحال وبالقياس اليه **وهيولى** اي فيه المحل المذكور اي قابلية
استعداد **لا لامر ذاتي** ولا ينفك عنه بل هو عين ذاته لما نقلنا عن الشيخ ولما استشعر انه يمكن فهمها

ان للمادة قد تكون قابلة لشيء وغير قابلة لآخر ثم تصير قابلة لذلك الآخر فيعرض عنها قبول الأمر ويوجد قبولها للثاني وما يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود كيف يكون ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا فكأنه اشار الى الجواب عنه بقوله فقد **وقد يحصل القرب والبعد باستعداد يكتسبها باعتبار الحال** بعينها بعد ان يوجد لها نفس حاصل القبول والاستعداد بل انما هو مراتب القرب والبعد فان المادة قد تكون بعيدة عن المقبول ثم تصير قريبا ثم تصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية فاستعداد النطفة لها واستعداد الجنين لها وشيء من هذه الاستعدادات التي تثبت للمادة بل ما هو ذاتي لها هو اصل الاستعداد الذي نسبته الى الصورة الغذائية والنطفية والانسانية بل الى سائر الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور اكتسبتها المادة الاولى من الصور الحالة فيها واحدة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذي ذاتي للمادة بل هذا الاستعداد قد حصل لها زائدا عليها لا من الاستعداد الذاتي بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا استعداد النطفة حاصل للمادة زائدا على استعداد الغذائية من الصورة المنطفية هكذا فالذي يزول ويحصل هو شيء من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيها من الصور والاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي للمادة فلا اشكال **وهذا** الحال المقوم لمحله **صورة** اي علة صورية **للمركب** وبالقياس اليه **وجزء فاعل للمحل** اي صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الجزء بالقياس لمحله الذي هو الهيولى وانما عبر عن الصورة بهذه العبارة لما تقرر من ان الصورة انما هي شريكة لعلة الهيولى وليست بعلة مستقلة لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة في الهيولى والعلة الصورية منحصرة في الصورة المقومة للهيولى كما يوهمه العبارة للمناسبة من ان الموضوع كالمادة فيكون العرض ايضا كالصورة كما ستشرحه هناك **وهو** اي هذا الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة المقابل للمادة **واحد** اي لا يكون للهيولى صورتان مقومتان في مرتبة واحدة فان كلا منهما ان استقل في تقويمها استغنى عن الآخر والا فالمجموع مقوم واحد وصورة واحدة وانما قلنا في مرتبة واحدة لان الصورة النوعية ليست مقومة للهيولى لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور المتنوعة

على ثبوت الهيولى ذكرها المص هاهنا على سبيل الحكاية ومعنى انه على تقدير ثبوتها وعند القائلين بها كذا يكون هكذا فلا اعتقاد فيه مما نبينه ونبين ما يتخيل من نفيه للهيولى في هذا الكتاب **المسئلة السادسة** في احوال العلل الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الغائية فهي المعنى الذي لاجله تحصل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل محرك يصدر عنه فعل لا بالعرض بل بالذات فانه يريد به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فانه اما ان يكون كذلك او يظن به ذلك ظنا وقال في الهيات الشفاء نعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها وقال ايضا واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمت فيما سلف انه قد يكون الغاية في بعض الاشياء شيئا غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غاية الحركة التي تحصل من روية او طبيعة وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضي به فلانا فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى ومن الغايات التشبه بشيء والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه نفسه ايضا غاية انتهى فظهر من نقصانا ما نقلنا انه يجب ان يكون نسبتها اي الغاية الى فعل الفاعل فيكون مترتبة على فعل الفاعل ومتاخرة عنه ومع ذلك فيكون علة له ومتقدمة عليه فيحتاج الى بيان وهو ان معنى كون غاية الشيء علة له هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده الموجود العيني بواسطة انه يحتاج الى علة فاعلية لا محالة وهي في كونها علة تحتاج الى الصورة الحاضرة ان الفاعل ما لم يتصور الغاية لا يفعل ومن هاهنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي بهويتها الخارجية معلولة للفاعل وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلولة وهذا الاخير معنى قولهم اول الفكر آخر العمل قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا يكون كذلك والفاعل هو الذي يجعل الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب للفاعل وكيف لا يكون كذلك وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود كما علمته والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له في كونه علة وليس الفاعل علة لها في كونها علة ولذا اشار المص رفع الله درجته بقوله **والغاية علة بماهيتها العلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها العيني للمعلول** وانما قال المعلول لان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول

هي معلولة للفاعل بالواسطة كما ان المعلول معلول لها بالواسطة فان قلت غاية الحركة قد يكون غاية لها
وقد لا يكون كلقاء الحبيب على ما سيأتي عن قريب فليس كل غاية هي معلولة للمعلول بحسب الوجود العيني فلقاء
الحبيب مثلا وان لم يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب عليها كالنهاية فهو معلول للحركة بالعرض لانه
فليتدبر فان قيل انهم يقولون ان الغايات في افعال الله تعالى غير ما هو ذاته تعالى وظاهر انها لا يترتب على وجود المعلول
اجيب بانهم اتفقوا على ان الغايات مسلوبة عن فعل الله تعالى مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية يكون غير
من وجهين الاول انه من حيث انه يقصد وجود تلك الغاية فلا بد ان يكون وجودها اولى به والا لم
يكن غاية له فيكون مستكملا بذلك الوجود مستفيدا منه تلك الاولوية والثاني من حيث انه يتم بتلك
تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في فاعليته ولما كان الله تعالى تاما مبرأ لا يتطرق اليه نقص
فاذن لا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته هذا ما ذكروه ويؤيد ذلك بظهران قولهم انه غاية لفعله وان غاية
للوجود كله او انه غاية الغايات على اصطلاح العبارة معناه الحقيقة نفي الغاية عن فعله والاشارة الى ان
ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل لغاية فذاته بمنزلة الغاية فلذلك
اطلق عليها الغاية لا انها غاية حقيقية كما ذكره المحقق الشريف ولا يبعد ان يحمل على الاشارة الى ما ذكر
وهي ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد اي بالاختيار الزائد على الذات كما هو مصطلح المتكلمين فان
قلت ليس افعال الله تعالى عند الاشاعرة معللة بالاغراض قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون
على الفاعلية ويعنون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل عليها الافعال مما يحسن العقل ويحكم به ويصير
حسنا او قبيحا فهم في ذلك يوافقون الحكماء بحسب المعنى وان لم يطلق عند الحكماء الغرض عليها بل هم يجعلون
لفظ الغرض والغاية مترادفين فحكاية الاشاعرة فانهم يوافقون الحكماء في هذه المسئلة بحسب المعنى
تحقيق ذلك في الالهيات انه على ان الحكماء اثبتوا لكل محرك وفعل سواء كان اراديا او طبيعيا غاية
هذا الحكم بالارادية بالجملة فانه في هذا المقام شكوكا صعبة منها انه قد قيل انه لا يجب ان يكون لكل فعل
فان من الافعال ما هو عبث ليس له غاية البتة او ليس له غاية هي خير او مظنونة خيرا والشيخ في دفع
الشبهة في الهيات الشفاء يعني العبث واما بيان امر العبث فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ
قريب ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو

الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او الفكر التخيلي
حركت القوة الشوقية لا الاجماع حركت القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة
في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غيره لذلك الا انه لا يتوصل اليه الا
بالحركة الى ما ينتهي اليه الحركة او يترتب عليه الحركة فمثال الاول ان الانسان ربما يضجر من المقام في موضع ما
في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق اليه المكان فيه فيتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان مشتوقه هو ما
اليه تحريك القوة المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له
فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يقابله فيه فههنا منتهى حركته الذي هو المكان ولا يكون نفس ما انبعث
اليه حركته نفس المشتوق الاول الذي نزع اليه بالذات اخرا لكن المشتوق يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء
الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين مما ذكر بادنى تأمل ان الغاية التي تنتهي اليها الحركة في كل
حال من حيث هي غاية حركة فهي غاية حقيقية او بالقوة الفاعلة للحركة التي في الاعضاء وليس للقوة
المحركة في الاعضاء غاية غيرها فلا يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية تخيلية كانت
او فكرية ولا للنفس يجب دائما ان لا يكون بل ربما كان شعر بما يمكن وقد تبين في القسمين المثالين اما
الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضاء
حركة لا محالة والقوة الشوقية ليست مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة نفسانية عن شوق
المبدأ الاول الذي هو لا ينبعث الى ان نفسانيا يكون لشوق نفساني لا محالة فقد حصل مما ذكرنا
كل حركة نفسانية فيكون مبدأها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدأها الذي يليه شوق ولا بد
لا علم في علم النفس انه تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادى للحركة
منها واجبة باعتبارها ضرورية ومنها غير واجبة باعتبارها ضرورية والواجب ضرورة هي القوة المحركة
في الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل و
لا فكرا وفكرا ولا تخيلا ولكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية له غاية
لا بد منها والمبدأ الاول الذي عنه يتوقف بعض الحركات خالية عن غاية له فانه يجوز ان يبطل المبدأ
وهو القوة المحركة والمبدآن اللذان بعده اعني الشوقية مع التخيل والشوقية مع الفكر

كانت غايتها الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يحصل لغرض ان لا يكون ما هو
الثابتة للقوة المحركة غاية ثانية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى
بعد الغاية التي للقوة المحركة التي المقصودة لذاتها فاذا وضعنا ان الحركة الارادية لا تكون
الا لشوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن المنتهى الحركة كان لشيء آخر غيره لا محالة واذا كان ذلك
الشيء مرادا لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فكل غاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعدها غاية
ويكون الشوق التخيلي او الفكري قد طابقا عليه فيتبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل غاية
اليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المشوقة التخيلية ولا يكون المشوقة بحسب الفكر فهي التي تسمى
وكل غاية ليست هي غاية الحركة ومبدأها شوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده
مبدأ الحركة الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق وملكة
نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل جزافا
عبثا واذا كان التخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا وطبيعيا وان كان التخيل مع خلق
ملكة نفسانية سمي ذلك عادة لان الخلق انما يترسخ باستعمال الافعال فيكون بعد الخلق يكون عادة فاذا
كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي غاية الحركة موجودة ولم توجد الغاية الاخرى التي هي غاية
المشوق وهي غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا لعدم حصول الملك الذي قدر فيه مصالح الشوق
هنا فيسمى فعله باطلا بالقياس الى القوة المشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون
الغاية الثانية فاذا تقرر هذه المقدمات فقول القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب
وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية البتة هي خير او مظنونة خير هو قول كاذب ايضا الاول
فلان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى المبدأ
والى ما اتفق وما مثل به في الشفاء من اللعب باللحية فمبدأ حركته القريب هو القوة التي في العضو
قبل شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدأه فكرا البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصل فيه الغاية
للشوق التخيلي والقوة المحركة فيبين ان الفعل بحسب مبدئه الى ذلك غاية وانه انما لا يعرف ان له غاية
بحسب المبدأ الذي هو مبدأ الحركة ولا يجب ان يظن ان هذا يصلح لان شوق تخيلي البتة فانه كل فعل نفساني

كان

كان نحو ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني ولذلك يجعل ما لا ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت
بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من تخيل شيئا يشعر بذلك ويحكم انه قد تخيل
وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا اولا كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل الذاهب
النفي واما الثاني فلان الانبعاث هذا الشوق علته ما لا محالة اما عادة واما ضجر من هيئة وارادة انتقال
هيئة اخرى واما حرص من القوة المحركة والمحركة على ان تتحرك لما فعل غريزي او احساس والعادة الذين وما
من الملاك لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية واللذة هي الخير
الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنونة خيرا بحسب الجنس الاخر فاذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فكم
خير الاهو خير تخيلي حيوانيا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا
اي بحسب العقل ثم وراء هذا علل لتخصيص هيئة دون هيئة من الحالات الجزئية لا يحيط بها كلام لنا
الا انا لا نعلم معتقله **واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى** واما قيد بالحيوانية
لان القوة المحركة الفلكية ليست غايتها الوصول الى المنتهى بل غايتها الدوام على الحركة وهذا
المنتهى مما مر من قوله اوبدء عليه الحركة **وهو** اي الوصول الى المنتهى **فقد يكون غاية للقوة الشوقية**
ايضا كما مر في المثال الاول **وقد لا يكون** الوصول الى المنتهى غاية للشوقية بل يكون لها امر اخر
على الوصول الى المنتهى كما مر في المثال الثاني وح **فان لم يحصل الغاية** التي هي للشوقية مع الوصول
الى المنتهى **فالحركة باطلة** بالقياس الى القوة الشوقية حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس
والا اي ان حصلت **فهو** اي الحركة والتذكير باعتبار الخبر **اما خير** اذا كان مبدأ الشوق هو التفكر
او عادة اذا كان هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية **او قصد ضروري** اذا كان هو
التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركة المريض **او عبث وجزاف** اذا كان المبدأ هو التخيل وحده
من غير انضمام شيء اخر اليه فمعنى هذا العبث والجزاف مترادف وههنا بحث لعلك تعرف في كلام الشيخ فانه جعل
في كلام الشيخ كان هو الفعل الذي يكون نهاية الحركة فيه غاية للشوق التخيلي دون الفكري والجزاف
امرا اخر غير نهاية الحركة كله وصرح بان ذلك الفعل يسمى جزافا ولم يسمه عبثا والشارح القديم تفطن
لذلك ولعله نظر في كلام الشيخ فاورد الاعتراض على ما يطابق كلام الشيخ الا انه لم ينسب ذلك الى الشيخ

ولا لغيره ثم قال بعض ما ذكرنا في الفعل المتن لكن الصحيح هذا وقال المحقق الشريف بعد النقل واعلم ان
المذكور في المباحث المشرقية وللمحقق ما فيها في المتن ومن ثم قيل المراد بالمتن انه اصطلح على ما ذكره فلا
تنازع معه اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء وان اراد مثل اصطلاحه اخر نبه فالامام الوقف به منه على وجه
بصحة قوله ورد غيره وقد ذكر في شرح المحقق ما يؤيد كلام الشارح وهو ان الجزاف لا يسمى عبثا لكنه
الا ما سماه في هذا الكتاب عبثا انتهى كلامه الشريف وهو موضع تحرير ومنها ما اورد على اثبات الغايات في
للطبيعيات ما بين اثباتها لها هو ان تاتي في الامور الطبيعية من قواها وطبايعها تحريكا وتاثيرا ما اذ
الى امور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذي الغاية بحيث يحكم العقل حكما جازما بان تلك التحريكات انما
لاجل تلك الامور المترتبة عليها ولا نعني بالغاية الا هذا الا كلية ثم رد الشيخ كما مر وقد لذلك اثار تلك
التحريكات الى تلك الامور تادى في الغاية الا لغاية نظام لاجل المتن تامل فيها حق التامل الا ويحكم انه لا
من جهة البرد الا البرد ومن جهة الشعير الا الشعير ولا يلزم من خطور الا ان يعتبر الغاية ومن نظم الحكماء
غير ان الحق في ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يتخلف الا نادرا ولنبين ذلك الا لعقوة مودة عنقود حبة البر
مثلا منه عن تحريكها نحو حصول البرهنة يتعلق بها حيث لا عاقو وعند هذا هو اثبات الغاية للطبيعة على سبيل الاجمال
وسيظهر لك تفصيلا عما يورد في دفع الشكوك بناء على وجه التفصيل واما تقرير الشك المورد عليه فهو انه
لا يمكن ان يكون للتحريكات الطبيعية غاية لوجوه الاول ان الغاية يجب ان يكون بوجودها الذهني علة لفاعلية
الفاعل كما مر والطبيعة لا شعور لها فلا يكون للغاية وجود ذهني عندها ولا روية لها فلا يمكنها ان يراد
ذو غاية واختيارها واجيب عنه ان تصور الغاية في الحركات الطبيعية ووجودها الذهني انما هو في
مبدأ الحركة واجيب الطبيعة لا في الطبيعة وان كان هو مباشرة للتحريك لكونها مسخرة مطلبا اخر فهو
وصورة الغاية انما يجب حصولها عند الفاعل المباشر اذا لم يكن مسخرا لغيره واما اذا كان المبدأ وحقيقته هو
غيره على سبيل التسخير اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد جعله بحيث يؤدي تحريكه الى
الغاية بعلم آخر كون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على سبيل الشعور النفساني بل يكفي
بكونها على سبيل الاقتضاء الجبلي وقد ذهبوا الى ان للطبيعة شوقا جبليا طبيعيا تسخيريا الى
كمالاتها وغاياتها وهو الذي يقتضي حركاتها اليها وان لم يكن لها شعور نفساني بها صرح به

الشيخ في طبيعيات الشفاء ولا هذا اشار في الهيات الشفاء بقوله ونشبه ان يكون الامور الطبيعية
صورها عند العلل المقومة للطبيعة منبع وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع اخر واما
الروية فقال الشيخ في طبيعيات الشفاء جوابا لذلك ان الروية ليست لتجعل الفعل ذا غاية بل لتعين
الفعل الذي يختار من بين سائر افعال تجاذبها اختيارها لكل واحد غاية تخصه فالروية لاجل تخصيص
الفعل لا لتجعله ذا غاية ولو كانت النفس مسلمة عن النوازع المختلفة والمعارضات المنفسخة
لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير روية وان شئت ان تستوضح هذا فتأمل حال
الصناعات فان الصناعة لا شك في انها لغاية ولا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية وكانت
تحتاج الى الروية تعتريه وتبطل ما هو فيها على النقاد فيها ولو لم يكن بكيت ولم يحتج بل
فانه اذا اخذ يتروى في اختيار حرف حرفا ونغمة نغمة والحدان يقف على عدها تبلد وتعطل وانما
يتم على نهج واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحد واحد مما يستمر فيه وان كان ابتداء ذلك
وقصده انما وقع بالروية واما المعنى على ذلك الاول والا يتأتي فلا يحتج فيه وكذلك حال العقل
الزالق عن العصمة وكمبادرة اليد على حك العضو المستوك من غير فكر ولا روية ولا استحضار
لصورة ما يفعله في الخيال واوضح من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا الاختيار تحريكه وكلما
تحريكه بالة التي هي العضلة والوتر فيتبعه تحريك ذلك العضو لنفسه
لا تشعر بتحريكها العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري واوقعه انتهى فقد ظهر بهذا ان الفعل
والثاني ان التحريكات الطبيعية لا تنتهي الى حد تقف عنده كالكون والفساد فانه لا غاية لهما
تقف عندها لان بعد كل كائن كالا الا لا يتناهى والغاية يجب ان يقف عندها تحريك
العلة الفاعلية واجاب الشيخ عنه في الهيات الشفاء بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري
الذي هو واحد الغايات بالعرض قال والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية لذاتها والضروري
اخر تلزمه امور اما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل
صلابة الحديد حتى يتم القطع به واما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية لا على انه علة
للغاية بل على انه معلول لازم للعلة مثل انه لا بد من جسم احكم حتى يتم القطع وانما لم يكن به

من جهة انه كون لا من كمية لكن لانه كالامر الضروري الذي لا بد منه واما امور لا بد من وجوده لاجلها
للعلة الغائية بنفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزوج هي التولد ثم التوليد يتبعه حب
الولد ويلزمه لا ان التزوج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض الضروري لا العرض الاتفاقي
ثم قال فنقول اما اشخاص الكائنات الفاسدة المتناهية فليست بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن
الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا
وجودا دائما باقيا ولما كان هذا ممتنعا في الشخص استبقي بالنوع فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة
الانسانية مثلا او غيرها وتحقق منتشرة غير معين وهو العلة الغائية لفعل الطبيعة الكلية
هو واحد لكن هذا الواحد لا يبقى محصولة باقيا الا ان يكون اشخاص تتعاقب بلا نهاية فيكون لا تناهي
الاشخاص بالعدد غرضا على سبيل الضرورة من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن
ان يبقى الانسان دائما باقيا كالشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتكاثر بالتناسل على انه وان كان
الغرض مما تناهى الاشخاص كان لا تناهي الاشخاص غير معين كل شخص شخص وانما نرى ان هذا
شخص بعد شخص لانا نعتبر لا تناهيا اذن الغاية بالحقيقة ههنا موجودة وهي وجود شخص
او لا تناهي الاشخاص من الشخص الذي يؤدي الى شخص هو الثالث لا الرابع لا شيء هو بعينه غاية
للطبيعة الكلية بل الطبيعة الجزئية فان هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعد غرضا وغاية
لتلك الطبيعة الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة التدبير بالشخص
الواحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جوهر السماء بانها كشيء واحد في الجزئية لكل شيء متعلق
انتهى كلام الشفاء الثالث انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء لما كانت التشويهات والزوائد
في الطبيعة البشرية فان هذه الاحوال ليست بقصد ولو كانت تادي الاسباب الا مسببا على الدوام
او الاكثرية فيقتضي ان يكون المتادي اليه غاية لتلك الاسباب كما لو ما تادت اليه الطبيعة على الدوام
او الاكثرية غاية فلا تجتمع كونا وغيرها للكلام والذبول والفساد مما يتادى الطبيعة اليها
للطبيعة وفساد او قد اجاب الشيخ عنه في الطبيعيات الشفاء بقوله واما حدوث التشويهات وما يجري
مجراها فان بعضها هو نقص وقبح وقصور عن المجرى الطبيعي وبعضها زيادة وما كان نقصا وقبحا

فهو عدم فعل لعصيان المادة ونحن لم نضمن ان الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى الغاية ولا ضمنا ان
لا عدم الفعل لا غاية بل اغا ضمنا ان افعالها في المواد الطبيعية التي تطيعها غايات وهذا كالمزاج الذي
الموت والذبول هو لقصور الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها اياها عليها بادخال
بدل ما يتحلل ونظام الذبول ليس لتحرك الطبيعة غير متادية الى غاية البتة فان نظام الذبول سببا غير الطبيعة المحرك
بالذات وذلك السبب هو الحرارة وسببا هو الطبيعة ولكن بالعرض ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطب
ولما لها فعل في المادة البدنية النظام وذلك غاية والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن
بفعلها لكن لا يصدر منها فان الاعضاء منه اختيار تقع اقل من الاسهال منه بسبب العلل تذكر في العلوم الجزئية
فيكون ذلك لا غاية له العرض سببا لنظام الذبول فان الذبول من حيث هو موت غاية موجبة لا غاية فيه فعل
الطبيعة وان لم يكن فعل الطبيعة البدنية ونحن لم نضمن ان كل حال للامور الطبيعية يجب ان يكون غاية في
الحقيقة بل قلنا ان كل طبيعة تفعل فعلها فانما تفعل لغاية لها واما فعل غيرها فلا يكون لغاية في
الموت والفساد والذبول وكذلك وان لم يكن غاية بالقياس الى البدن فهو غاية واجبة في نظام
الكل وفي فوائد الذي له في ما سلف وعليك بحال النفس تستنبط على ان في الموت واجبة وغاية في مثل
الضعف واجبة واما الزيادة فهي لنظام كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها
لا الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية وان كان
لا بال الغاية اتفاق سبب غير طبيعي الرابع انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل غرض فالسهو الثابت
في ذلك الشيء نفسه انه لم يحصل في الطبيعة علما هو عليه وليس من المطالبة الا عن النهاية واجاب عنه
الشيخ بانه لما كان للحركة غاية وللفعل غاية وجب ان يكون لكل غاية غاية وان لا تنقطع المسألة عن
الغاية في الحقيقة مقصودة لذاتها وسائر الاشياء تقصد لها وما يقصد لاجله حتى لا ينتهي
بالامر المقتضي للحركة الغاية واما ما يقصد لذاته فانه لا يليق به السؤال عن انه لم قصد وهذا
لم طلبت الصحة ولم طلبت الخير ولم هرب عن المرض ولم تهرب عن الشر ولو كانت الحركة الى
نقيض الغاية لا لانها موجودة او لانها غاية لها وجب ان يكون لكل غاية غاية لكنها تقتضي ذلك حيث
هناك زوال وتجدد وضاع عن سبب طبيعي والمراد الى اخر مرتبة لا اثر ان فانظر كونه مترتبا على فعل

الطبيعة وتارة في الطبيعة التي يكون من فعل الطبيعة ويكون للطبيعة فعل وتارة التي بل انما هو من ضرورة المادة
فان قوما من القدماء علموا بان انا جعلوا حصول المادة بالاتفاق وتصويرها بصورة بالضرورة
مثلا قالوا ان الثنايا لم تنشأ لتقطع ولا الاضراس لتطحن بل اتفق ان حصلت هيئة
لا تقبل الا هذه الصورة ثم اتفقت ان كانت هذه الصورة نافعة في مصالح وكذلك الحكمة في سائر الاعضاء
التي اتفقت ان يحصل شيء معه يتضمن المصلحة فلم تنسب الا الى الاتفاق والى ضرورة المادة بل ظن انها تجاوز
عن فاعل يفعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا بنادر انما لا يخالفه وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه
لضرورة المادة لان الشمس اذا بخرت فخلص البخار الى الجو البارد فصار ماء ثقيلا فنزل لضرورة واتفق ان
ينفع في مصالح فظن ان الامطار مقصودة في الطبيعة لاجل المصالح ولم يلتفت الى فسادها للبيادر ولما
الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله والذي يجب الان ان نحققه في هذا الباب ونحققه هو ان لا كثير منافاة
في ان للاتفاق مدخلا في تكون الامور الطبيعية وذلك بالقياس الى افرادها فانه ليس حصول هذه المدرة
عن هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة في هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في
هذا الرحم امرا دائما ولا امرا اكثريا بل انه اتفق انه وما جرى مجراه اتفاقي ولنعد النظر في مثل تكون
عن البرة باستمداد المادة من الارض والجنين عن النطفة باستمداد المادة من الرحم نجد ذلك بالاتفاق
فنجده ليس باتفاقي بل امرا يوجبه الطبيعة ونسبته قوة والقضاء عائد على قولهم ان المادة التي في
لا تقبل الا هذه الصورة بل حصلت هذه المادة لهذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس
انما سبب هذه الحجر وطفو الخشب لان الحجر اثقل والخشب اخف بل هناك صنعة صانع لم تصلح الا ان يكون
نسب مواد ما يفعله هذه النسب فجعلها على هذه النسبة والتامل الصادق يظهر صحة ما قلنا وهو ان
البقعة الواحدة اذا سقطت فيها حبة بر نبتت سنبلة بر وحبة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل ان
يقال ان الاجزاء الارضية والمائية تتحرك بذاتها وتتعرض في جوهر البر وتنبت فانه سيظهر ان تحركها
هو لجذب قوى متمكنة في الحب اذ لو كان بذاتها لم يكن اولى من ان يكون في تلك البقعة اجزاء تصلح
البر واخرى صالحة لتكون الشعير ويكون الصالح لتكون البر صالحا لتكون الشعير ما كان الصالح
فقط سقطت الضرورة المنسوبة الى المادة ورجع الامر الى ان الضرورة طارية على المادة من صورة

يجعلها

يخصها بتلك الصورة ويحركها الى تلك الصورة وانه دائما او في الاكثر لامر يفعل ذلك فقد بان ان ما كان
كان هو فعل يصدر عن ذات لامر متوجها اليه اما دائما فلا اتفاق واما اكثري فيعلم ان هنا هو مراد لنا الغاية
في الامور الطبيعية وان كانت الاجزاء مختلفة فلها نسبة ما بين القوة التي في البرة وبين تلك المادة
ما تجذب تلك المادة بعينها ويحركها الى حيز مخصوص في الدوام او الاكثر فهنا لا تكسبها ما تكون
القوة التي في البرة بذاتها فاستعدت المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والاين والوضع
ذلك لضرورة المادة وان كان لابد من ان تكون المادة على تلك الصفة لتنتقل الى تلك الصورة فلا تضع ان
المادة صالحة لهذه الصورة او غير قابلة لغيرها مثلا فلا بد ان يكون انتقالها لاجل تكتسب هذه الصورة
بعد ما لم تكن لها ليس لضرورة فيها عن سبيل تحركها اليه فيحصل لها ما هو صالحة لقبولها ولا يقتضي
غير فيتبين من هذا الكلام انه تحركات الطبيعة لمرادها على سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود دائما وذلك
على الدوام او على الاكثر وذلك لا نعني بلفظ الغاية ثم انه الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال لم يكون
الطبيعة غير معارضة والمعوق كلها خيرات وكمالات وانه اذا ترتبت الى غاية ضارة كان ذلك الباد في
فيها اما دائما او اكثريا في حال يتقضى النفس منها فيها ما لسببا ضارا فيها فوقها اذا اصابها هذا الصابجدو
وما اذا اصابها هذه المراة حتى استقطت واذا كان الطبيعة تحرك لاجل الخيرية وليس هذا في نشو
والنبات فقط بل في حركات الاجرام البسيطة وافعالها الاختيارية عنها بالطبع فانها تنحو نحو غايات توجهها
دائما ما لم يعق توجهها على ان فيها محدودة ولا تزيغ عنه الا لسبب معارض وكذلك الافعال التي للانفس
النباتية والنامية المدبرة فانها نسبة الامور الطبيعية وهي لغايات انتهى كلام الشيخ والحجة ما ذ
من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع الشكوك عنه اشار المصنف بقوله **واثبتوا للطبيعيات غايات**
ومنها شبهة البخت والاتفاق وتقريرها ان هنا امور اتفاقية لا سبب لها بالذات انها تكون هي غاية
لاسباب مترتبة عليه وذلك لحفر بئر في الارض لماء او بناء جدار فيها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها او
حافر لاجله فهذا العثور على الكنز مما لا سبب له لا اراديا ولا طبيعيا ولا قسريا فانه ليس هنا لفاعل طبيعي
يمكن ان يكون سببا للعثور على الكنز ولا قسري وهو ظاهر والفاعل الارادي الذي هنا اعني الحفر لم يكن لاجل
العثور على الكنز بل لامر اخر والاسباب منحصرة في هذه الثلاثة فليس للعثور على الكنز غاية فلسببه عن الاسباب

وليس الزلق بل هو امر اتفاقي وكل من يزلق عن شعر فيشج فيها فانه ليس لهذا الوقوع في البين سبب من
الاسباب ومثل هذين الامرين كثير جدا بل اكثر ما يجري في العالم من هذا القبيل فظهر انه لا يجب ان يكون لكل
فعل يجري سبب وان يكون كل ما يحدث غاية للفعل ونقل الشيخ في طبيعيات الشفاء ان جماعة من الاوائل عظموا
امر البخت والاتفاق جدا ففرقة لكثرة اعتراضهم على شبهه جعلوا كون العالم بالبخت وانكروا ان يكون له صانع مدبر
ان مبادئ الكل اجرام صغار لا تتجزأ لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد مبثوثة في خلاء غير متناه
جواهرها في طباعها متشاكلة وانما تختلف باشكالها وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان تتصادم منها جملة فتجتمع
على هيئة فيكون منها عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه ومع
ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوان والنبات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى كانبادقلس
جرى مجرى الرئيس مثل ان لم يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادئ الاولى
بالاتفاق فما اتفق ان كان هيئته اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل وما اتفق انه لم يكن كذلك لم ينسل
وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية واقعة بلا سبب ولم يجوزوا الكون بلا علة لكنهم جعلوا
البخت والاتفاق من الاسباب التي توجد الاشياء وقالوا ان البخت سبب الهي مستور مرتفع عن ان تدركه
العقول حتى ان بعض من رأى هذا الرأي احل البخت محل الشيء الذي يتقرب اليه بعبادته وامر فبني
له هيكل واتخذ باسمه صنم يعبد على عادة تعبد الاصنام وباراء هؤلاء طائفة انكرت ان يكون للبخت والاتفاق مدخل
في العلل بل انكرت ان يكون لهما معنى في الوجود وقالت انه من المحال ان تعد الاشياء اسبابا موجبة وتنسب
فعلا عنها وتعزلها عن ان يكون علة وتنسب ذلك الى علة اخرى ليس من البخت والاتفاق فان الحافر بئرا اذا عثر
على كنز جعل اهل الغباوة القول بان البخت السعيد قد لحقه وان زلق فيها وانكسر جانب عبده فقولوا ان البخت
النحس قد لحقه ولم يلحقه ههنا لا بخت لانه بل كل من يحفر الى الدفين يناله ومن يعمل الى ... بتعثر
بالبئر لوجعه ونحو ذلك ان فلانا لما خرج الى السوق لينهض ... كانه طرح غرامة فظفر بحقه فذلك
فعل البخت وليس كذلك بل ذلك لانه قد توجه الى مكان به غريمه ولم يحضر عنده فقالوا ولو ان كان غرضه
في خروجه غير هذه الغاية وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم فانه يجوز
لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات

غاية فيتعطل الا نوع بوضعه لا في نفس الامر وهو في نفس الامر غاية تصلح ان ينصبها غاية فيصير فضولها
المبلغ كهذا الاخير ان شاء الله ملاقاة الغريم هناك فخرج بوصده فظفر به لم يقل ان ذلك بالبخت بل يقول
على انه بالبخت والاتفاق فنرى ان جعله احد الامور التي توجه اليها حاجة غاية تصرف الخروج عن
في نفسه سببا لما هو سببه وكيف يظن ان ذلك يتغير بجعل جاعل وهذا المذهب في ابطال الاتفاق
ليس بحق لانه ليس اذا وجب لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود بل السبب الموجود للشيء الذي لم يوجب له الدوام
او الاكثر هو السبب الاتفاقي في نفسه من حيث هو كذلك وقوله قد يكون لشيء واحد غايات كثيرة مغالطة باسم
اسم الغاية فان الغاية يقال لما ينتهي اليه الشيء كيف كان ويقال لما يقصد بالفعل والمراد بالغاية هو هذا وقوله
ان الجعل لا يغير الحال في هذا الباب جزم لا بد ان الجعل يجعل الامر في احدهما اكثريا وفي الآخر اقليا فان
الذي جعله العزيمة الخارج اليه يظفر به من حيث هو كذلك فانه في اكثر الاحوال يظفر به وغير الذي اختار الى
من حيث هو كذلك فانه ليس في اكثر الامر يظفر بغريمه فاذا الجعل المختلف يختلف له حكم الامر في الاكثرية وغيره
فكذلك يختلف له حكم الامر في انه اتفاق او غير اتفاق ثم ان الحق عن سنخة الاتفاق ان يقال ان الامور منها
دائمة ومنها ما هي في اكثر الامور مثل ان النار في اكثر الامر تحرق الحطب اذا لاقته وان الماء يحصل بسببه اكثر
في اكثر الامور يحصل النبات ومنها ما ليس دائما ولا في اكثر الامور والامور الاكثرية اذا كان فكونها لا يقع لها
عن امر الا خطيئة السبب فيها وحده اولا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج السبب الى شريك او شرط او
مانع اولا يحتاج فان لم يكن يحتاج فكونها عن السبب ليس اولى من لا كونها اذ ليس فيه وحده ولا في ما يقترن
ما يرجح الكون على اللاكون فكون هذا الذي يحد الشيء ليس اولى من لا كونها فلا يكون لا دائما ولا اكثريا فاذن
يحتاج الى ما يقارنه من الامور المذكورة فيجب ان يكون مطردا انتفت النية الا ان يعوق عائق وبعارض عائق
وبمعارضة ما يختلف في الاقل وتجب عند ذلك انه اذا لم يعوقها عائق ويستطيع ان يستتم الى ما يحويه
فيكون الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا يعارضه معارض البتة وان الاكثري يعارض ويتبع ذلك
الاكثر بشرط رفع المانع واما الغاية فيكون دائما وذلك في الامور الطبيعية وفي الارادية لهم
الارادة اذا صححت دعت وواتت الاعضاء المحركة والطاعة ولم يقع بسبب مانع او سبب ناقض للعزيمة وكان
المقصود من شانه ان يوصل اليه فيتبين انه يستحيل ان لا يوصل واذا كان الدائم من حيث هو دائما

ويرى انه كان بالبخت فالاكثري ليس يعتق انه كان بالبخت فانه من جنس … ونحكم معه اذ العوض حضر في
فربما قيل ان انصرافه عن وجهه كان بالبخت وبالاتفاق وقد يعني ما يكون بالتساوي وما يكون على الاقل والا
لا شك انه انما يعتق انه كان بالبخت والاتفاق فهو انما يكون بالتساوي فهذا الشيخ في طبيعيات الشفا ان
الامر مشتبه فيه واذ قد ما اخرج المشائين فيه شرطوا انه انما يكون بالبخت والاتفاق فانما يكون في الامور التي
الكون عن اسباب والدهر … هذا الشيخ يعني ابسط … ليس شرط ذلك بل شرطها ان لا يكون دائما ولا اكثريا
دعي للمتأخرين الا ان جعلوا الاتفاق متعلقا بالامور الارادية فليس بذلك المشائية صورة الحي في الامور الارادية
فان هؤلاء المتأخرين يقولون ان الاكل والة الاكل والمشي والانحصار ومما استبعد لك هي من الامور المتا
الصدد … جائز اذا لم يخرج ماشيا واكل آكلا باراده لم يقل انه اتفق له ذلك وامتحن فلا يستنصوب ارادة
اشتراط علماء الشرط معلمهم ونبين بطلانه فهو لم يثبت بشي وهو ان الشي الواحد قد يكون بقياس الى شي
اكثريا بل واجبا وبقياس الى غيره اتفاقيا بل اقليا اذا اشترطت فيه شرائط اعتبرت احوالها وليما
مثل ان يشترط ان المادة تكون كما الجنين تفضل عن المصروف منها الى الاعضاء الحيوية والقوة الالهية
القاضية في الاعضاء صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية لصورة مستحقة وهي اذا صادف ذلك لم يكن
عنها محيص هناك ان تخلق اصبعا زائدة فيكون هذا الكائن وان كان اقليا نادرا بالقياس الى الطبيعة الكلية
فليس اقليا ونادرا بالقياس الى الاسباب التي ذكرناها بل هو واجب ولعل الاستقصاء في البحث يبين لنا ان الشي
ما لم يجب ان يوجد من اسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان لم يوجد عنها لكن ليس هذا وانما هو موضع
الفلسفة الاولى والحوادث الامر على هذا فعين يصير ان يكون طبيعة واحدة بالقياس الى شي اكثرية وبالقياس الى
اخر … فان التعجب بين الاكثري والمساوي … بين الواجب والا فلم ان الاكل …
اذا قيس الى الارادة وفرضت الارادة حاصلة خرج عن حد الامكان المتساوي الى الاكثري واذا خرج من
ذلك لم يصح التشبيه ان يقال انه اتفق وكان بالبخت واما اذا لم يضف الى الارادة ونظر اليهما نفسيهما
تساوي كونه لا اكل ولا كونه فيصح ان يقع دخلت عليه فاتفق ان كان ياكل وذلك بالقياس الى
الدخول لا الى الارادة وكذلك قول القائل صادقته واتفق ان لا يجي ولقيته فاتفق ان كان
قاعدا فان هذا الكلام متعارف مقبول ومع ذلك صحيح وبالجملة اذا كان الكائن في نفسه غير مطبوع

ولا مبعوثا اذ ليس دائما ولا اكثريا فصالح ان يقال للسبب المؤدي اليه انه اتفاقي او بخت وذلك اذا كان
من شأنه ان يؤدي اليه وليس مؤديا اليه لا دائما ولا اكثريا واما اذا لم يكن مؤديا اليه البتة ولا
له مثل فعل فلا عند كثير قول الرجل انه ان فعل فلا انفق ان كسف بل يصح ان يقال اتفق
ان كان معه فيكون الفعل لا سببا للكسوف بل سببا بالعرض للكون مع الكسوف ولمن الكون مع الكسوف هو
وبالجملة اذا كان الشي ليس من شأنه ان يؤدي الى الشي البتة فليس سببا اتفاقيا له واعني يكون سببا اتفاقيا
له اذا كان من شأنه ان يؤدي اليه لكن ليس دائما ولا اكثريا او لمصرح من فعل الفاعل بما يجري عليه حركة ذات
وحيوان … ان يجعل غاية لا له … ان الغرض في الطريق يصح ان يجعل غاية …
خارجا عن حد التساوي والاقل لأن الخروج من … فطريقه … يؤدي في الاكثر الى
لا … الغير التام من حيث هو غير تام … ربما ادى … ربما لم يؤد … اتفاقا بالقياس الى
الخروج … تبين من هذا ان الاسباب …
يكون بنفسه … من اجل شي الا انها اسباب فاعلية لها بالعرض والغاية غاية بالعرض …
الى بالعرض … من الامور الطبيعية والارادية بالعرض ليس دائما ولا اكثريا …
ما يكون من اجل شي … سبب يوجبه بالذات … وليست الاتفاقات مثل خطط …
على الارض … ضروري في المقصود لكن لقائل ان يقول انا ربما
قلنا انه كان بالاتفاق وان كان الامر اكثريا كقول القائل … فصار الى حاجة كذا فاتفق ان
… في البيت … من هذا القول لكونه … اكثر الامر في البيت والجواب ان هذا القائل انما يقول
ذلك لا لانه يحسب الامر في نفسه … فانه اذا كان اعتقد انه ربما ينبغي ان يكون في البيت فلا
يقول انه ذلك اتفق بل ان لم يجده يقول انه ذلك اتفق ولكن انما يقول هذا اذا كان في ظنه
في ذلك الوقت … تلك الحال انه كان في البيت او غيره كان فيكون عنده في ذلك الوقت يحكم بالتساوي
دون الاكثري … ولو كان بالقياس الى الوجه المطلق اكثريا وقد يظن في اكثر من الامور الطبيعية
النادرة وجود مثل ان الذهب الثابت على … من الامور او الياقوتة المجاورة للمعدن المعمول انه
موجود بالاتفاق … اذا قيس الى الوجود المطلق او اذا قيس الى السبب الفاعل له فكان وجوده عنه اقليا

الفاعل لهذا الذهب والياقوت انما حصل عنه ذلك لقوته ولوجدان المادة الوافرة واذا كان
كل عنصر مثل هذا الفعل عن ذاته دائما او في الاكثر صار طبيعيا انتهى كلام الشفاء واعلم
ان السبب قد يكون مستقلا في السببية بذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته وح يكون
تاديه الى المسبب دائما وقد يكون محتاجا الى شرائط واحوال خارجة عن ذاته وح اما ان يكون حصول
تلك الشرائط والاحوال معه دائما فيكون تاديه اليه دائما واما ان يكون قد يكون وقد لا
وح اما ان يكون الحصول اكثريا او الا حصول او مساويا له او اقل منه فيكون تاديه اليه كذلك
فيؤدي السبب المستقل بذاته والسبب التام الحصول مع الشرائط والسبب الاكثري الحصول معها اتفاقا
اسبابا ذاتية ومسبباتها غايات ذاتية وللسبب المساوي الحصول والاقل الحصول اذا ادى مسببه لم
يحصل ع ذلك السبب فالاحوال الحاصلة معه مع التساوي والاقلية انه سبب ذاتي لمسببه ومسببه غاية
ذاتية اتفاقية واذا نسب الى نفس السبب وحده بقي انه سبب اتفاقي ومسببه غاية اتفاقية فالحفر
مثلا بالقياس الى العثور على الكنز لو اعتبر مع كونه صادرا عن العاقل بكون الكنز في موضعه
اليه الحفر ومع عدم مانع من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعثور والعثور غاية ذاتية له
لو اعتبر مجردا عما ذكرنا كان سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية لكن الحفر المجرد عما ذكرنا
لا يخلو من غاية ذاتية لكونه للماء او للبناء فاتفق ان يكون هناك كنز يعرفون يصير سببا للعثور
عليه بالعرض لا بالذات فظهر ان العثور على الكنز هنا ليس غاية لسبب اصلا بل هو غاية
بالعرض لسبب في السبب الاتفاقي سبب بالعرض وغايته غاية بالعرض فاندفعت الشبهة
وظهر ايضا بطلان راى من راى كون العالم بالاتفاق وانكر الصانع وذلك لان ما بالعرض
مسبوق بما بالذات فينقطع ولما ظهر من قال ان الاتفاق سبب الهي مستور فلو
اراه بعيدا غاية وقد ذكرناه وتلك في كتابنا المسمى بالكلمة الطيبة فقوله **وكذا البخت**
للاتفاق اي البخت الاتفاقية **فانا** اشارة لما ذكرنا من الشبهة ودفعها **المسئلة**
السابعة في اقسام احوال العلل لا في مما قال **والعلة مط** سواء كانت فاعلية او
مادية او صورية او غائية وقد يقال اي كل ما يقال له علة سواء كان مما يصدق عليه التعريف

المذكور

المذكور او لم يصدق لان بعض الاقسام المذكورة هنا لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية
وهذا التعريف لان العلة العرضية مثلا كاليد في الفاعلة بالعرض يبقى الفاصد بعدهما الشيء بالعرض وما ذكر
هو المطابق لكلام الشيخ في طبيعيات الشفاء **قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة** فالفاعل البسيطة
كطبائع البسائط والمركبة ان يكون صدور الفعل عن عدة قوى اما متفقة النوع كعدة يجرون
السفينة او مختلفة النوع كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحاسة وكالعقل والصورة
بالنسبة الى الهيولى والمادية البسيطة كهيوليات البسائط والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة
البسيطة كصور البسائط والمركبة كصور المواليد والغاية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة
كالجمال وقتل الفيل للحرير **وايضا اما بالقوة او بالفعل** فالفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم
تشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه وبالفعل كالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة
كالنطفة للجنين وبالفعل كبدن الانسان لصورته والصورة بالقوة كصورة الجنين للنطفة
وبالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان والغاية بالقوة كلقاء الحبيب للمتحرك اليه
حين يتحرك وبالفعل كهو بعد انتهاء الحركة **وايضا اما كلية او جزئية** فالفاعل الكلي ما يكون
مقوما لما بازائه من المعلول بل اعم كالطبيب لهذا العلاج والجزئي كهذا الطبيب لهذا
العلاج قال الشيخ واما الجزئية فاما العلة الشخصية لمعلول شخصي او العلة النوعية لمعلول
نوعي مساو له في مرتبة العموم والخصوص ومثلوا المادتين المذكورتين وعلى هذا القياس فالمادة
الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كهذا الخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية كصورة الكرسي
لخشب هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي والغاية الكلية كالانتصاف
من الظالم مثلا وكمطلق الجلوس على هذا السرير والجزئية كالانتصاف من عمرو لزيد وكهذا الجلوس على
هذا السرير **وايضا ذاتية او عرضية** اي بالذات او بالعرض اما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب اذا
عالج والنار اذا سخنت وهو ان يكون العلة مبدأ لذات ذلك الفعل واخذ من حيث
هي مبدأ له والعلة الفاعلية بالعرض فاطلاقه على ذلك وهو على اصناف من ذلك ان يكون الفاعل
يفعل فعلا يكون ذلك الفعل مزيلا لضد مانع فيقوى الضد الآخر فينسب اليه فعلا

الآخر مثل السقمونيا إذا برّد بإسهال الصفراء أو يكون الفاعل مزيلاً لمانع يمنع شيئاً عن فعله الطبيعي
وإن لم يكن يوجبه مع المنع ضدّاً فهذا مثل مزيل الدعامة عن حرف فإنه يقع هو هادم الحائط
ومنه أن يكون الشيء الواحد معتبراً باعتبارات لأنه ذو صفات ويكون من حيث له واحد منها
بالذات يفعل فلا ينسب إليها بل إلى بعض المقارنة لها كما يقال إن الطبيب بنى أو الموضوع الذي
هو بناء فبنى لأنه بناء لا لأنه طبيب أو يؤخذ الموضوع غير مقترن بتلك الصفة فيقال إن الأبيض
بنى ومن ذلك أن يكون الفاعل بالطبع والإرادة متوجهاً إلى غاية ما فيلحقها أو لا يلحقها لكن
معها غاية أخرى مثل الحجر فشج وإنما عرض له ذلك لأنه هبط فاتفق أن وقعت هامة فهو فاعل
بثقله فيجعل أو يقال للحجر إنه فاعل بالعرض وإن كان ذلك الشيء لم يفعل أصلاً إلا أنه يتفق
يكون ذا أكثر الأمر يتبع حضوره أمر محمود أو محذور فينسب ذلك إليه فيستحب قربه أن كان يتبعه أمر
محمود ويتفأل به أو يستحب بعده أن كان يتبعه أمر محذور ويتطير منه ويظن أن حضوره سبب لذلك
الخير أو لذلك الشر وأما المادة بالذات فهي التي لأجل نفسها يقبل الشيء مثل الدهن للاشتعال
إلا بالعرض فهي أصناف من ذلك أن تؤخذ المادة مع صورة مضادة للصورة ويجعل لها قوة
مع الصورة الزائلة المضادة للصورة الحاصلة كما يقال إن الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للإنسان
والنطفة ليست موضوعة بما هي نطفة لأن النطفة تبطل عند كون الإنسان أو يؤخذ الموضوع
موضوعاً مع صورة ليست داخلة في كون الموضوع موضوعاً وإن لم تكن ضداً للصورة إلا
المقصودة فيجعل موضوعاً مثل قولنا إن الطبيب يعالج فإنه ليس إنما يعالج من حيث هو
طبيب لكن من حيث هو عليل فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطبيب وأما الصورة التي بالذات
فكشكل الكرسي للكرسي وأما التي بالعرض فمثل البياض والسواد وربما كانت نافعة في الشيء بالذات مثل
الخشب المقبول لشكل الكرسي وربما كانت الصورة بالعرض بسبب المجاورة كحركة الساكن في السفينة
فإنه يقال للساكن في السفينة متنقل ومتحرك بالعرض وأما الغاية بالذات فهي التي تنحو نحوها الحركة الطبيعية
أو الإرادية لأجل نفسها لا غيرها مثل الصحة للدواء والغاية بالعرض على أصناف من ذلك ما
كان لا لأجله مثل دق الدواء لأجل شرب الدواء وشرب الدواء لأجل الصحة وهذا هو

النافع

النافع أو المظنون نافعاً والأول هو الخير أو المظنون خيراً ومنه ما يلزم الغاية أو يعرض
لها أما ما يلزم الغاية فمثل الأكل غاية بيته التغوّط وذلك لازم للغاية لا غاية بل الغاية هو
الجوع وأما ما يعرض للغاية فمثل الجمال للرياضة فإن الصحة قد يعرض لها الجمال وليس الجمال
هو المقصود بالرياضة ومن ذلك ما يكون الحركة متوجهة لا إليه فيعارضها هو مثل الشجة للحجر
الهابط ومثل من يرمي طيراً فيصيب إنساناً وربما كانت الغاية الذاتية موجودة معها وربما
لم يوجد كما في الشفاء والضابط على ما قال المحقق الشريف أن العلة العرضية تقع باعتبارين
أحدهما اقتران الشيء بما هو علة حقيقية فإن الشيء إذا اقترن بالعلة الحقيقية اقتراناً ما صح أن
يسمى علة ويسمى علة عرضية وثانيهما اقتران شيء بالمعلول فإن العلة بالقياس إلى ذلك الشيء اللاحق
بالمعلول يسمى علة عرضية ولكلّ **إما عامة أو خاصة** والفاعل العام هو الذي يشترك بالانفعال عنه
كثيرون مثل الهواء المغيّر للأشياء الكثيرة والخاص هو الذي ينفعل عن الواحد منه وحده شيء بعينه مثل
الدواء الذي يتناوله زيد والمادة العامة مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرهما والخاصة مثل
الأبدان بإزاء صورة والصورة العامة لا تفارق الكلية وهي مثل الجنس للخاصة والخاصة مثل
المربع مثل حدّ الشيء أو فصله أو خاصته والغاية العامة كإسهال الصفراء للسقمونيا للمحتبين ولشرب
السقمونيا والخاصة مثل لقاء زيد لمتصرفه فلا ما كنا في الشفاء وقوله وهي مثل الجنس للخاصة أي
الصورة كالجنس للصورة الخاصة كصورة الكرسي مطلقاً التي هي جنس لصورة هذا الكرسي وصورة ذلك
الكرسي لا غيره لك والفرق بين الصورة العامة والفاعل مثلاً مع كون الفاعل العام حاضناً للفاعل الخاص
فإن الهواء المغير ما جنس لهذا الهواء المغير لهذا الشيء وذلك الهواء المغير لذلك الشيء هو
هذا الهواء كان يعتبر لهذا الشيء يجوز أن يكون هو بعينه مغيراً لذلك الشيء بخلاف صورة الكرسي
فإن صورة هذا الكرسي لا يجوز أن يكون بعينها صورة لذلك فليس بجنس **و**لكلّ **إما قريبة
أو بعيدة** فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الأعضاء
والبعيد هو الذي بينهما واسطة مثل النفس لتحريك الأعضاء والمادة القريبة مثل
الأعضاء للبدن والبعيدة مثل الأخلاط والأركان والصورة القريبة مثل التربيع

للمربع والمبعية لكدة الزاوية له فالغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء ولمعة

اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك كبناء واحد لبيوت كثيرة والخاص كبناء واحد لبيت واحد

سائر العلل وهذا اعنى انقسام العلة الى المشترك والخاصة لم يعتبره الشيخ ولعل ان الفرق

بين العلة العامة والمشتركة ظ لكن لا فرق بين الخاصة المقابلة للعامة على ما شرحنا والتى

المقابلة للمشترك فيجب تفسير العام فى كلام المصنف بما كالجنس الصناعى مثل الصانع الذى هو كالجنس للبناء

والنجار والخاصة المقابلة لها بما هو كالنوع مثل البناء كما فعله الشارح وان خصصنا العموم

بالجنس خرج عموم النوع عن الاعتبار لكن اعتبار العموم يغنى عن اعتبار الاشتراك لان المشترك

فى التاثير فالعامة تشمل المشتركة فلا حاجة الى اعتبار المشتركة على حدة فما اعتبره الشيخ هو

فليتدبر **المسألة الثامنة** فى احوال العلل وقع فيها اشتباه فمنها ان العدم للحادث عده من جملة

مباديه فيجب النظر فيه انه كيف ذلك قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء واما الجسم من جهة ما هو متغير

او مستكمل او حادث كان فان له زيادة مبدأ وكونه متغيرا غير كونه مستكملا والمفهوم من كونه

انه كان بصفة حاصلة فبطلت وحصلت له صفة اخرى فيكون هنا شئ ثابت هو المتغير وحالة

كانت معدومة فوجدت فبين انه لا بد له من حيث هو متغير من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه و

اليه وصورة حاصلة وعدمها كالثوب مع الصورة الزائلة كالثوب الذى استوى والبياض والسواد

السواد معدوما اذا كان البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا هو ان يحدث له امر لم يكن فيه من

زوال شئ عنه مثل ان الساكن يتحرك فانه حين ما كان ساكنا لم يكن الا عادما للحركة التى هى موجودة له بالقوة

والقوة فلما تحرك لم يزل منه الا العدم فقط ومثل اللوح الساذج كتب فيه والمستكمل لا بد ان يكون

له ذات وجدت ناقصة ولم يحصل فيه وعدم تقدمه فان العدم شرط فى ان يكون الشئ متغيرا او مستكملا

فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان يكون الكمال والصورة حاصلا

دائما فاذن المتغير والمستكمل محتاج الى ان يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والكلام

فى ان يكون عدما الا انه يحصل تغيرا او استكمالا فرفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير او

مستكمل ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو مبدأ الا ان كان

مالابد

ما لابد من وجوده اى وجوده لا بوجوده شيئا آخر من غير انعكاس مبدأ وان كان ذلك لا يكفى فى كون الشئ مبدأ

ولا يكون المبدأ الا ما لا بد من وجوده لامر اى وجوده لا بل لابد من وجوده مع الامر الذى هو له

مبدأ من غير تقدم ولا تاخر فلا يسمى العدم مبدأ ولا فائدة لذلك فان ما قلته فى التسمية فلنستعمل بدل

المحتاج اليه من غير انعكاس فجوهر القابل للتغير والاستكمال وجوهر العدم وجوهر الصورة كلها محتاج اليه فى

الجسم متغيرا او مستكملا وهنا ينبغى لنا بان نتامل فالمفهوم من كون الجسم كائنا وحادثا يضطرنا الى اثبات

امر حادث وال على سبق واما ان هذا الحادث وهذا الكائن هل يحتاج ان يتقدم كونه وحدوثه

وجود جوهر كان مقارنا للعدم الصورى الكائن ثم فارقه وبطل منه العدم فهو مما لم يتبين لنا عن بيان

بل يجب ان نضعه للطبيعى وضعا ونقنعه بالاستقراء او نبرهن عليه فى الفلسفة الاولى انتهى كلامه

وظهر منه ان كون عدم الحادث مبدأ ومحتاجا اليه لوجوده انما هو بالذات وعلى الحقيقة لا يحتاج

لما هو مبدأ له اعنى مادته على راى الحكماء او فاعله على راى الملة والمتكلمين من نفى حاجة الحادث

سبق مادة لا مر لكونه من المبادى العرضية على ما قال قده **والعدم للحادث الزمانى من المبادى العرضية**

اى لكونه مقارنا لما هو فاعل له او مادة وان كانا متقدمين على المعلول بالزمان لكونه متقدما العدم

لا محالة وفيه بحث لان كون المقارنة لما يتقدم بالزمان على المعلول مصححة لاطلاق العلة والمبدأ بالعرض

المقارن غيره بل الفاعل معه كالاجتماع على المتأمل والاولى على تقدير كونه بالعرض ان يعلل بكونه علة

هو مقارن للمعلول اعنى وصف الحدوث فاذا نسب له موصوفه اعنى وجود المعلول يكون علة له بالعرض

فيه لنظام انما عده من المبادى للحادث من حيث هو حادث لا من حيث هو موجود كامر ومنها ان

فى طرف العدم قد يشتبه فيظن انه غير الفاعل فى طرف الوجود والحق انه هو الفاعل فى

الوجود لان الفاعل المستجمع لجميع شرائط التاثير ان كان موجودا كان الاثر موجودا وان

كان معدوما كان معدوما واليه اشار بقوله قده **والفاعل فى الطرفين واحد** ومنها ان

الموضوع كالمادة فان كلا منهما علة مادية فانه قد يشتبه فيتوهم تخصيصها بالمادة

فالحاصل اذا قيل ان الموضوع من جملة العلل لكن شبيه بالعلة المادية ولذا لم يعده على حدة

من اقسام العلل والحق ان كونه علة مادية قبل مبنيا على التشبيه بل هو من افراد العلة

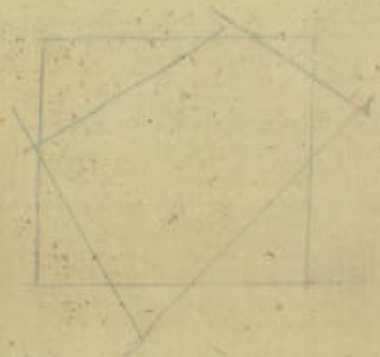
المادية حقيقة لا ظهر لك من تحقيقنا فيما سبق ومنها ان افتقار الأثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه الوجود والعدم لا في مهيته وقد سبق تحقيقه وانما ذكرهها لوقوع الاشتباه فيه ومنها ان اسباب المهية غير اسباب الوجود لكون الوجود زائداً على المهية فاسباب المهية هي المادة والصورة وهما داخلتان فيها واسباب الوجود هي الفاعل والغاية وهما خارجتان عنها وهما المراد من المؤثر وانما حاجة الممكن في الوجود اليهما لا الى المادة والصورة بل حاجته اليهما انما هي في تقوم مهيته والحاجة الى المؤثر انما يكون بعد ذلك فينبغي ان لا يقع الاشتباه من كونها معدودة في العلل فيظن ان حاجة الممكن اليهما ايضاً في الوجود ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الحكم السابق فكانه لما قال ان افتقار الأثر الى المؤثر انما هو في الوجود او العدم لا في مهيته اعترض بان الممكن يفتقر الى بعض علله في تقوم مهيته لا في وجوده او عدمه فكيف حكمتم بان افتقاره انما هو في احدهما فقط فاجاب بانا انما حكمنا بان افتقار الممكن الى المؤثر بقرينة التعبير عنه بلفظ الأثر انما هو في احد طرفيه والمؤثر انما هو من اسباب الوجود لا من اسباب المهية واسباب المهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار الأثر في تقوم المهية الى اسبابها افتقاره فيه الى المؤثر الذي هو من اسباب الوجود فليتدبر ومنها ان كثيراً من الأوهام يذهب الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتياً لا العدم لكونه نفياً محضاً وقد سبق ذلك في نفي الأولوية الذاتية فنبه على بطلان ذلك بقوله ولا بد للعدم من سبب لما سبق من تساوي نسبة مهية الممكن الى طرفي الوجود والعدم فيفتقر في كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح وهذا المرجح هو المراد من السبب ومنها انه قد سبق لنا في مبحث الأولوية الذاتية ان بعضهم قد ذهب الى ان العدم اولى بالأعراض السيالة كالحركة بدليل امتناع البقاء عليها فلا يحتاج هي في عدمها الى سبب بل يكفي ذلك الأولوية في وقوعها فاشار الى دفعه بقوله وكذا الحركة اي لا بد لعدم الحركة من سبب ايضاً لما عرفت من نفي الأولوية مطلقاً المسألة الثانية في بعض احوال العلة المعدة وهي ما يقرب الممكن الى علته وقيل الأعداد هو التهيئة فالمعد هو الذي يهيئ المادة ويعدها لوجود صورة جوهرية فيها او حلول عرض بقبلها او تعلق مجرد بها فالأعداد والتقريب للمادة بالقياس الى ما يقبله ويلزم من ذلك تقريب للفاعل الى ما يصدر عنه متعلقاً بالمادة وتقريب الممكن

اليه كما في الحركة الى منتصف المسافة فانها تقرب الحركة الواقعة في المسافة بعد المنتصف الى الفاعل ومن العلل المعدة ما يؤدي الى المثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى ما بعد المنتصف وهما متماثلان او خلافه كالحركة المؤدية الى السخونة وهي مخالفة لها او ضده كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى السفل وهما متضادان والأعداد قريب كاعداد الجنين بالقياس الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل العرضية ما هو معد بمعنى ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة وعلة معدة ذاتية له

بلغ

قد وفقني الله تعالى لاتمام هذا الكتاب المسمى بشوارق الالهام الذي هو من عين اولي الاحلام في شرح تجريد الكلام في السبع الرابع من الثلث الثالث من العشر التاسع من الربع الثاني من الثلث الثالث من العشر الخامس من العشر الثالث من المائة الثالثة من الالف الثاني والعبد الذليل الفقير الى الله ذي الانعام ابن المرحوم المغفور الواصل جديداً الى رحمة الملك العلام محمد باقر الحسيني ... الاعلام في دار السلطنة طهران صانها الله عن الملام ... في زمن سلطنة السلطان الاعظم ... ابو القاسم ... والحمد لله وصلى الله على ...





[illegible]

